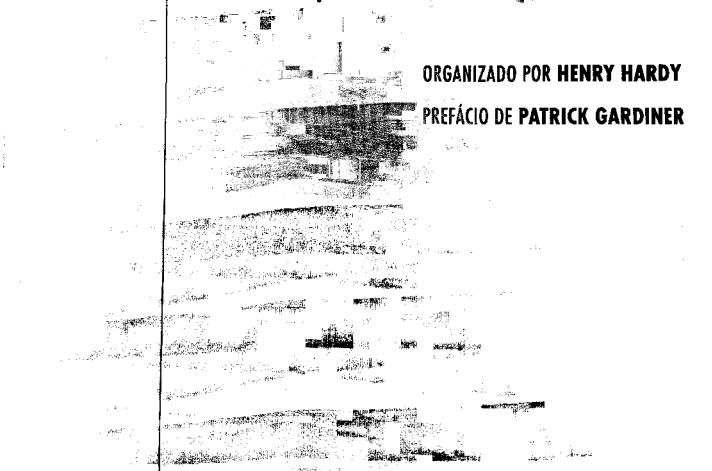
ISAIAH BERLIN

O sentido de realidade

ESTUDOS DAS IDÉIAS E DE SUA HISTÓRIA

ORGANIZADO POR **HENRY HARDY**

PREFÁCIO DE **PATRICK GARDINER**



CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

"**Berlin pode ser erudito,** mas não é acadêmico. Destina seus ensaios ao leitor comum, e fala com uma energia tão contagiosa que nos arrebata e nos carrega junto com ele para territórios que pareciam inacessíveis. Torna-se o guia de todos nós para tudo o que é interessante na história das idéias."

Robert Darnton, *The New York Review of Books*

"**Isaiah Berlin foi o último** representante da *intelligentsia* apaixonada, cômica, volúvel e moralmente séria da antiga Rússia. Quando ele e Anna Akhmatova passaram a noite conversando no apartamento vazio dela em Fontanny Dom, em novembro de 1945, dividindo um prato de batatas cozidas, era como se duas tradições russas — uma exilada, a outra perseguida — se encontrassem para jurar que continuariam lutando e perseverando. Ele viveu tempo bastante para honrar o juramento."

Michael Ignatieff, autor da biografia
Isaiah Berlin — Uma vida

ISBN 85-200-0482-2

Esta nova coletânea de ensaios de Isaiah Berlin finalmente torna acessível ao público um conjunto de trabalhos, até agora desconhecidos, de um dos maiores pensadores do século XX.

Oito dos nove ensaios de *O sentido de realidade* são publicados aqui pela primeira vez. Seu escopo é amplo, como é característico da obra do autor: o realismo na história; o julgamento em política; o direito especial dos filósofos à liberdade de expressão; a história do socialismo; a natureza e o impacto do marxismo; a revolução cultural radical provocada pelo romantismo; a noção russa de engajamento artístico; as origens e a prática do nacionalismo. O ensaio que dá título à coletânea, sobre a impossibilidade de se recriar à perfeição uma época passada, funciona como soberba peça central.

Todos estes textos demonstram a preocupação primordial de Berlin com as idéias e sua história; todos suscitam questões inerentes aos debates contemporâneos. Lançam nova luz sobre temas abordados em outras ocasiões e têm as mesmas qualidades cativantes de inteligibilidade e sabedoria presentes no resto de sua obra.

Sir Isaiah Berlin, detentor da Ordem do Mérito britânica, nasceu em Riga, capital da Letônia, em 1909. Quando tinha seis anos, sua família mudou-se para a Rússia; ali, em 1917, em São Petersburgo, ele testemunhou tanto a revolução social-democrata quanto a revolução bolchevique. Em 1919, instalaram-se na Inglaterra, que se tornou o país de adoção do escritor, onde ele estudou na Universidade de Oxford. Logo depois de se formar, passou a integrar o quadro da universidade como professor de Filosofia. Em 1942, Berlin foi nomeado secretário da Embaixada britânica em Washington, de onde deveria enviar relatórios sobre o comportamento dos americanos durante a guerra, ganhando com esses escritos a admiração de Churchill. Foi também presidente da British Academy. Recebeu diversos prêmios como expoente da história das idéias e por toda uma vida dedicada à defesa das liberdades civis. Sir Isaiah Berlin morreu em 1997.

O Dr. Henry Hardy, organizador deste livro e de diversas outras coletâneas de trabalhos de Isaiah Berlin, é pesquisador no Wolfson College, em Oxford. Atualmente prepara uma coletânea de cartas de Berlin.

capa Evelyn Grumach

DO AUTOR

Karl Marx, sua vida, seu meio e sua obra, Rio de Janeiro, Siciliano, 1991.

Limites da utopia: capítulos da história das idéias, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

Pensadores russos, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

Vico e Herder, Brasília, UnB, 1982.

Quatro ensaios sobre a liberdade, Brasília, UnB, 1981.

O problema de Maquiavel, Brasília, UnB, s.d.

Isaiah Berlin

O sentido de realidade

Estudos das idéias e de sua história

ORGANIZAÇÃO DE
Henry Hardy

INTRODUÇÃO DE
Patrick Gardiner

TRADUÇÃO DE
Renato Aguiar

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Rio de Janeiro
1999

COPYRIGHT © Isaiah Berlin, 1996

COPYRIGHT DA SELEÇÃO E ORGANIZAÇÃO © Henry Hardy, 1996

COPYRIGHT DA INTRODUÇÃO © Patrick Gardiner, 1996

TÍTULO ORIGINAL INGLÊS
The Sense of Reality — Studies in Ideas and their History

CAPA
Evelyn Grumach

PROJETO GRÁFICO
Evelyn Grumach e João de Souza Leite

PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS
José Mauro Firmo

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Art Line

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Berlin, Isaiah, Sir, 1909-1997
B441s O sentido de realidade: estudos das idéias e de sua história / Isaiah Berlin; organizado por Henry Hardy; com introdução de Patrick Gardiner; tradução Renato Aguiar. — Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999
384p.

Tradução de: The sense of reality
Inclui bibliografia
ISBN 85-200-0482-2

1. Filosofia. 2. Idéia (Filosofia). I. Título.

CDD 100
CDU 1

98-1748

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Direitos desta edição adquiridos pela BCD União de Editoras S.A.
Av. Rio Branco, 99 / 20º andar, 20040-004, Rio de Janeiro RJ, Brasil
Telefone (021) 263-2082, Fax / Vendas (021) 263-4606

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 23.052, Rio de Janeiro, RJ, 20922-970

Impresso no Brasil
1999

Para Alfred e Irene Brendel

Sumário

PREFÁCIO, *1*
INTRODUÇÃO, *5*

O sentido de realidade, *15*
Discernimento político, *65*
Filosofia e repressão governamental, *85*
Socialismo e teorias socialistas, *115*
O marxismo e a Internacional no século XIX, *165*
A revolução romântica: uma crise na história do pensamento moderno, *233*
Engajamento artístico: um legado russo, *269*
Kant como fonte pouco conhecida de nacionalismo, *319*
Rabindranath Tagore e a consciência de nacionalidade, *343*

ÍNDICE, *367*

Prefácio

Ao longo dos últimos seis anos, tive o privilégio de reunir e organizar uma extensa gama de trabalhos inéditos de Isaiah Berlin, cobrindo os últimos sessenta anos ou mais: ensaios, conferências, palestras, programas de rádio e televisão, debates (categorias que não são, é claro, mutuamente excludentes). Minhas fontes, eventualmente evasivas, incluíram manuscritos e textos digitados, gravações (geralmente não transcritas)[1] e transcrições — muito diversificadas em sua acurácia — de gravações que já não existem mais. Os textos digitados e editados que acumulei têm aproximadamente a mesma extensão (cerca de um milhão de palavras) que os trabalhos até agora publicados de Berlin.

Dois estudos extraídos deste *corpus* de material, sobre Joseph de Maistre e J. G. Hamann,[2] já haviam sido publicados, e os nove textos selecionados para inclusão no presente volume são da mesma fonte. Eles e seus precursores têm três propriedades em comum. Primeiro, existem como manuscritos mais ou menos acabados, a maioria se não todos tendo sido pensados por Berlin como potencialmente publicáveis no momento da sua composição, ainda que por uma razão ou por outra tenham fugido à impressão. Em segundo lugar, eles me parecem, e a outros que os leram, merecer plenamente somarem-se à *œuvre* publicada de Berlin — para dizê-lo com modéstia. Finalmente, eles são tematicamente vinculados, pois todos exemplificam a preocupa-

[1] Confiei cópias das gravações ao National Sound Archive, em Londres.

[2] "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism", em *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londres, 1990; Nova York, 1991, e *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irracionalism*, Londres 1993; Nova York, 1994.

ção básica de Berlin com as idéias e sua história, como indica meu subtítulo. Minha esperança é que mais material ainda não publicado venha à luz em seu devido tempo, e que mais escritos publicados mas não coletados sejam reunidos; porém, com poucas exceções — principalmente seus textos sobre a Rússia soviética e sobre o Sionismo —, o presente volume, somado a seus predecessores,[3] completa a publicação conjunta dos ensaios mais extensos e acabados de Berlin.

Vamos agora às origens destes textos. "O sentido de realidade" foi a base da primeira Conferência Elizabeth Cutter Morrow, realizada a 9 de outubro de 1953 no Smith College, Northampton, Massachusetts, sob o título de "Realismo na história"; alguns dos temas de que trata foram referidos por Berlin em outros ensaios, por exemplo "The Hedgehog and the Fox" ["O porco-espinho e a raposa"] e "The Concept of Scientific History" ["O conceito de história científica"] — mas este tem tratamento mais consistente por parte do autor, e merece evidentemente um lugar nesta coletânea. "Discernimento político", que também tem pontos de contato com "O sentido de realidade", mas a partir de um ângulo político distinto, foi um colóquio (o sexto numa série de sete, intitulado "Thinking about Politics" ["Pensando sobre política"]) levado ao ar em 19 de junho de 1957, no *Third Programme* da BBC: o texto baseia-se essencialmente no roteiro elaborado e numa gravação quando de sua emissão. "Filosofia e repressão governamental" foi uma palestra preparada para uma série intitulada "Man's Right to Freedom of Thought and Expression" ["O direito do homem à liberdade de pensamento e de expressão"], integrante das comemorações do bicentenário em Columbia University, Nova York; a palestra estava programada para o dia 24 de março de 1954, mas Berlin não pôde comparecer. "Socialismo e teorias socialistas" difere dos outros textos por ter vindo a público na época em que foi escrito: publicado pela primeira vez na *Chambers Encyclopaedia* (Londres, Newnes, 1950; Nova York, Oxford University

[3] Aqueles editados no Brasil estão listados na página oposta à folha de rosto; os outros, inéditos no Brasil, são: *The Age of Enlightment, Concepts and Categories, Against the Current, Personal Impressions, The Magus of the North.* (*N. da E.*)

Press, 1950), foi depois revisado, numa edição subseqüente do mesmo trabalho (Oxford, Nova York etc., Pergamon, 1966); a presente versão incorpora revisões posteriores, voltadas para uma nova edição na enciclopédia, que nunca aconteceu, estando aqui incluída em parte por esta razão, em parte porque nunca fora antes reunida em coletânea, e em parte por causa da pertinência de seu tema. "O marxismo e a Internacional no século XIX" foi a base de uma palestra proferida na Stanford University em 1964, em conferência realizada para marcar o centenário da Primeira Associação Internacional de Trabalhadores. "A revolução romântica" foi escrito para uma palestra em Roma em março de 1960, onde foi distribuído numa tradução italiana: durante a longa gestação deste livro, o texto italiano foi publicado em *Tra la filosofia e la storia delle idee: intervista autobiografica*, Isaiah Berlin, ed. Steven Lukes (Florença, Ponte alle Grazie, 1994), e em traduções holandesa e alemã do texto original inglês em, respectivamente, *Nexus* e *Lettre international*. "Engajamento artístico" é uma versão revisada de um colóquio realizado nos Estados Unidos no começo da década de 1960. "Kant como fonte pouco conhecida de nacionalismo" foi a Primeira Palestra Memorial Humayun Kabir, dada em Nova Delhi em 1972. "Rabindranath Tagore e a consciência de nacionalidade" também veio a público em Nova Delhi, a 13 de novembro de 1961, numa conferência realizada para marcar o centenário do nascimento de Tagore.

Assim como ocorreu para volumes anteriores, recebi ajuda generosa e indispensável de um sem-número de acadêmicos, a quem ofereço meus sinceros agradecimentos. Patrick Gardiner (com quem também estou em dívida por sua excelente introdução) e Roger Hausheer leram todos os ensaios que escolhi, assim como outros que não, e ambos me ajudaram a selecionar e resolver numerosos problemas de texto. O Prof. G. A. Cohen leu e comentou os textos sobre socialismo e marxismo, ajudando-me a convencer Berlin, que é irremediavelmente cético sobre seu trabalho, de que deveriam ser incluídos; e o Prof. Terrell Carver, entre outros atos de generosidade intelectual, qualificou-me para acrescentar referências a este último ensaio. O Dr. Gunnar Beck ajudou inestimavelmente com Fichte; Andrew Robinson

com Tagore; o Prof. Frank Seeley com Turgenev; o Dr. Ralph Walker em Kant; e Helen McCurdy com vários problemas russos. O Dr. Derek Offord pôs sua excelência em Belinsky e outros autores russos à minha disposição com generosidade verdadeiramente heróica, paciência e efetividade, o que me deixa profundamente em débito com ele. Também me vali, e não pela primeira vez, da prodigiosa erudição do Dr. Leofranc Holford-Strevens. O próprio Isaiah Berlin, com considerável indulgência, leu e aprovou o texto por mim trabalhado de todas as peças aqui presentes, fazendo inúmeras revisões. Sem sua secretária, Pat Utechin, nada seria possível; e o mesmo tem sido verdade, desde 1990, sobre o mais generoso dos benfeitores, que financiou minha bolsa de pesquisa no Wolfson College, e de lorde Bullock, sob cuja instigação o posto foi criado para mim. Finalmente, gostaria de agradecer a meus editores na Chatto and Windus, Will Sulkin e Jenny Uglow, por sua ajuda e apoio; e a Elisabeth Sifton, da Farrar, Straus and Giroux, que, depois de uma leitura cuidadosa do texto digitado, nele produziu incontáveis refinamentos.

HENRY HARDY
ABRIL DE 1996
WOLFSON COLLEGE, OXFORD

Introdução

Os escritos de Isaiah Berlin invadiram tantas esferas distintas de pensamento e pesquisa, e ramificaram-se em direções tão diferentes e às vezes inesperadas, que se pode colocar a questão de saber que concepções preponderantes teriam guiado ou em última análise unificado suas variadas excursões nestes domínios intelectuais aparentemente disparatados. Esta questão não é tão clara quanto possa parecer; certamente, aos olhos de alguns de seus admiradores, a idéia pode parecer despropositada, passando ao largo do ponto essencial. Pois eles podem afirmar que o valor peculiar da realização de Berlin reside precisamente na notável ausência que exibe de quaisquer ambições uniformizantes ou pretensões sistemáticas; o alcance e a diversidade marcante do que ele escreveu — envolvendo entre outras aspectos a necessidade de uma permamente atenção, em seus próprios termos, quer quanto a crenças agudamente conflitantes, quer quanto aos pontos de vista dos que as sustentam — desempenharam um papel-chave na ampliação dos horizontes de seus leitores e no afrouxamento do aperto obstrutivo de preconceitos e dogmas. O próprio Berlin caracterizou como "doutrinária" a pessoa "passível de suprimir o que ela venha, se lhe ocorrer de encontrar, a suspeitar que é verdade" — e certamente sua própria perspectiva situa-se em completo contraste com isso. Mesmo assim, e não obstante a abordagem aberta e objetiva que tem constantemente demonstrado, parece possível discernir em seu trabalho os contornos de preocupações e temas particulares, que conferem uma coerência íntima não menos impressionante por ser relativamente comedida e discreta. O que à primeira vista pode sugerir elementos desgarrados ou não-relacionados em seu pensamento, revela-se fre-

qüentemente, num exame mais apurado, fios de uma tessitura mais ampla, formando as partes de um todo mais abrangente. Em outras palavras, podem ser vistos como contribuintes para um intricado complexo de idéias sutilmente interconectadas, ao invés de pertencentes à estrutura de um algum sistema teórico rígido. Além disso, pode-se dizer do complexo em questão que reflete a presença de certas preocupações dominantes cuja influência difusa manifestou-se de várias maneiras ao longo de toda a carreira intelectual de Berlin.

Uma dessas preocupações recorrentes é com a natureza e significância da história, tema central para o ensaio-título da presente coletânea. Berlin negou freqüentemente que seja ou jamais tenha sido historiador, e pode ser que em algum sentido aceito, mas restritivo, assim o seja. Resta, contudo, ter ele dado uma contribuição única e renomada à história das idéias, por dispor de um conhecimento profissional íntimo de questões e problemas do tipo que seu trabalho de pesquisa do passado humano propõe. Outrossim, empreendendo seus estudos do pensamento dos séculos XVIII e XIX, ele foi inevitavelmente confrontado por teorias amplamente diversas, referentes tanto ao caráter do processo histórico quanto à nossa cognição deste. Assim, ao escrever seu primeiro livro — sobre Karl Marx —, foi obrigado não só a aprofundar-se na poderosa explicação do próprio Marx relativa a forças governando a mudança e o desenvolvimento históricos, mas também a ler os trabalhos de predecessores importantes como Helvétius, Condorcet, Saint-Simon e Comte. De uma maneira ou de outra, esses autores compartilharam a convicção, amplamente corrente entre os pensadores do Iluminismo francês, de que os métodos científicos e as categorias que tanto contribuíram para a evolução de nosso conhecimento do mundo natural deveriam ser estendidos ao estudo da humanidade e de sua história. Berlin descreveu alhures como ele buscou compreender a partir "de dentro", durante as investigações das fontes destes e de outros argumentos correlatos, as questões que obcecaram os que as haviam antes proposto; as idéias do passado (achava ele) só poderiam ser trazidas à vida se "entrássemos" nas mentes e pontos de vista das pessoas que as sustentaram, e nos contextos sociais ou cultu-

rais aos quais pertenceram. Seguindo esse procedimento, contudo, tinha consciência de estar empreendendo um tipo de pensamento que parecia muito distante do então proposto pelos próprios escritores com quem se encontrava envolvido, uma compreensão criativa e empática de tal espécie que não encontra paralelos ou análogos aparentes nas ciências naturais. Por outro lado, foi no trabalho de dois pensadores do século XVIII — de molde espiritual muito diferente — que ele encontrou um eco responsivo. Em vários aspectos, Vico e Herder estiveram conspicuamente em desacordo com a disposição dominante em seu tempo, e não menos quanto à sua atitude referente ao que consideravam ser o caráter distintivo da temática do historiador. Na opinião deles, as tentativas realizadas de assimilar a metodologia histórica àquela das ciências estavam erradas em princípio. Pois enquanto para esta nunca se poderia obter mais do que um conhecimento puramente "externo" dos fenômenos tratados, a relação cognitiva na qual nos situamos em relação aos fenômenos específicos à história era de uma ordem totalmente diferente. Aqui era possível apropriar-se de maneira direta ou indireta dos processos mentais que encontraram expressão nas ações ou criações dos agentes históricos; a humanidade básica de que compartilham os historiadores exatamente com aqueles que buscam compreender qualifica-os para apurar a partir de dentro o que movia ou ativava os objetos de suas pesquisas, mesmo quando se tratava — e este era freqüentemente o caso — de recapturar através de um esforço imaginativo a vida interior de outros períodos ou culturas, cujos contornos e preconceitos difusos diferiam profundamente dos seus próprios. Tanto Vico quanto Herder, ainda que diferentemente, significaram que tal abordagem era fundamental para todo e qualquer esforço em matéria de estudos humanos, e esta é uma concepção da prática histórica em cuja importância fundamental Berlin — em comum aqui com Collingwood, seu admirador e seguidor do século XX — igualmente ressaltou.

Pode-se dizer que a influência dessas controvérsias, envolvendo uma ênfase na autonomia do pensamento e da compreensão históricos, está por trás de algumas das teses apresentadas em "O sentido de

realidade", onde o contraste formulado entre história e outras disciplinas recorda a atenção que Berlin dedicou a vários aspectos deste tópico complexo em inúmeros ensaios notáveis. Todavia, neste caso ele o aborda a partir de uma direção que diverge em aspectos significativos daquelas tomadas em algumas outras discussões, sua perspectiva tendo aqui implicações mais gerais e abrangendo tanto questões práticas como acadêmicas. O título dado a este ensaio é certamente indicativo disso, e reflete em parte a suspeita característica com que ele encarava as tentativas de simplificar, ou reduzir a termos artificialmente abstratos, a "obscura massa de fatores" que constituem a existência humana, tanto quando empreendidas com propósitos puramente teóricos como visando à implementação de planos abrangentes de natureza política ou social. Ele sempre se mostrou agudamente consciente da eterna fascinação exercida pela perspectiva de descobrir alguma fórmula infalível ou prescrição universal capaz de resolver os múltiplos problemas apresentados pela condição humana, de modo a não sobrarem pontas ou incertezas pendentes. A este respeito, destacou também a extensão em que tal aspiração, no período moderno — isto é, *grosso modo*, desde o final do século XVII —, encontrou freqüentemente expressão em esforços para demonstrar que o processo histórico se molda em leis inelutáveis que podem ser compreendidas como atinentes tanto ao futuro quanto ao passado, possuindo conseqüentemente potencial de predição, além de explanatório. Mas com igual vigor ele considera que esse fascínio representa uma tentação a que se deve resistir, e que as dificuldades marcantes de alguns dos projetos a que ele deu origem se enraízam em equívocos que se estendem além das fronteiras da interpretação e da metodologia histórica, atingindo em última análise as profundezas e a textura de toda a vida e experiência humanas.

Como ressalta Berlin, o tipo de teorização histórica que ele tem em mente não se conforma absolutamente a um padrão único, relatos representativos estendendo-se desde os lastreados em convenções mecanicamente concebidas até os que evocam leis "orgânicas" ou evolutivas de desenvolvimento. No presente contexto, entretanto, sua

preocupação não é distinguir e comentar diferentes exemplos do gênero; ao invés disso, trata-se de questionar a própria noção de construção de uma teoria sistemática ou governada por leis que seria capaz de se encaixar num esquema unificado de multiplicidade e variedade de elementos heterogêneos, dos quais é constituído o processo histórico. Sobre este ponto, ele refere-se com aprovação a Tolstoi, e cumpre notar que boa parte dos ensaios sobre este assunto ecoa o tom da visão da história do escritor russo, como apresentada na conclusão de *Guerra e paz*. Não somente Tolstoi exibiu um ceticismo considerável em relação às simplificações rudes e generalidades agradáveis que atribuía às várias filosofias da história e da sociedade produzidas até ali; mais que isso, inferiu que todos os projetos envolvendo o uso de abstrações e esquemas do tipo favorecido pelos teóricos especulativos estavam fadados no final ao colapso, sua existência sendo intrinsecamente inepta para abranger o *continuum* de "infinitesimais" — a série sem número de ações e acontecimentos minúsculos e inter-relacionados — que constituiu a vida e a história da humanidade. No próprio tratamento dado por Berlin ao assunto encontra-se uma atitude similarmente crítica em relação às "histórias e teorias pseudocientíficas do comportamento humano" anteriores, juntamente com uma ênfase similar sem ser idêntica, na maneira pela qual se pode presumir que o denso material da história resista à imposição de procedimentos originalmente adaptados a áreas radicalmente diferentes de interesse e inquirição.

Tais afinidades não chegam a surpreender, o talento de escritor criativo, próprio de Tolstoi, tornando-o, aos olhos de Berlin, especialmente capacitado a apropriar-se da riqueza e da diversidade da realidade humana, como é vivida e conhecida: a variedade e individualidade sem fim de coisas e pessoas, os fluxos sutis de sensibilidade envolvidos tanto no intercurso social como nas relações pessoais, os abismos de egoísmo e as confusões de objetivos que jazem sob a superfície da vida pública — estes entre a miríade de fenômenos que seus poderes excepcionais de observação e imaginação capturaram, que o levaram a enxergar, através dos contornos suaves e regulares traçados pelos auto-

proclamados intérpretes da história, os detalhes freqüentemente caóticos da experiência real que ocultavam. Sabe-se bem, esses aspectos da realização de Tolstoi são eloqüentemente retratados no penetrante estudo de Berlin, "The Hedgehog and the Fox" — no qual, contudo, Berlin estava muito interessado em contrastar o *insight* artístico e o instinto de Tolstoi com um outro aspecto, totalmente oposto, da perspectiva e da personalidade do autor, aspecto este que ansiava por algum tipo de verdade monística e unitária, capaz de transcender inteiramente os problemas e distrações que infestam nossa existência mundana. No presente contexto, por outro lado, o que ele deseja é indicar a relevância das aptidões especificamente literárias do romancista para a temática genérica do ensaio, relacionando-as não meramente com as atividades de historiadores engajados na reconstrução do passado, mas também com aquelas de políticos e assim chamados "homens de ação" em seu relacionamento com o mundo das coisas práticas. Assim, em "Discernimento político", vindo, como texto associado que é, logo depois de "O sentido de realidade", no qual elabora alguns desses conceitos, Berlin sugere ser possível dizer que qualidades do espírito análogas em certos aspectos àquelas possuídas por escritores imaginativos desempenham um papel no estudo da história e na condução do que ele chama de "arte de governar". Como o historiador treinado, o político efetivo precisa de uma capacidade desenvolvida de "avaliação não-generalizadora de situações específicas"; uma sensibilidade finamente sintonizada com os contornos ou níveis moventes da existência social e, combinado a isso, um "tino" intuitivo para o que é empiricamente factível, para o quê se encaixa com quê na intricada e freqüentemente recalcitrante esfera dos fatos ou circunstâncias particulares, são características que se encontram em todos os tempos entre as que distinguem os líderes políticos eminentes. Berlin observa que tal "sabedoria prática" ou genialidade tendeu a ser tratada pelos grandes sistematizadores de história como representante de uma abordagem fortuitamente pré-científica, que não seria mais aceitável em termos de teoria, reclamando reforma radical ou substituição. Mas ele também destaca que alguns dos aperfeiçoamentos por eles propostos não se mostra-

ram como respostas estimulantes a essa suposta exigência, as experiências de estilo utopista que inspiraram resultando em conseqüências não-antecipadas, e de um tipo com o qual — um tanto ironicamente — a própria história se encarregou de nos tornar mais do que familiarizados.

Juntos, esses dois artigos têm amplitude e escopo, exemplificando a extensão e abrangência, ambas esclarecedoras e singulares, da visão do autor. Foram originalmente escritos na década de 1950, e as várias alusões que contêm a teorias e esquemas sociais especulativos podem doravante ser vistos como que refletindo as preocupações de um período agudamente consciente das ideologias totalitárias que continuaram a exercer domínio sobre grande parte da paisagem política. Mesmo assim, seria um erro encarar essas referências como se possuíssem apenas um valor limitado ou transitório, quando julgadas na perspectiva global do pensamento de Berlin. Praticamente desde o primeiro momento, ele esteve alerta contra os perigos inerentes a um "cientificismo" equivocado e ao obscurecimento de fronteiras que tal cientificismo seria capaz de engendrar, uma resistência precoce às tendências reducionistas na epistemologia e na filosofia da linguagem, que de algum modo prefigurava as objeções que oporia mais tarde às doutrinas influentes na teoria política e social. Ele nunca negou que fosse apropriado e certamente estimável saudar e buscar a emulação de métodos que promovessem o sucesso das ciências naturais em seus próprios domínios; mas defender uma extensão acrítica desses métodos a campos alienígenas de investigação ou níveis completamente separados de experiência era coisa completamente diferente. Como vimos, ele havia atribuído concepções equivocadas quanto a este aspecto a certos *philosophes* do século XVIII e seus seguidores em suas abordagens às questões humanas. Esta, porém, não foi a única fonte de sua insatisfação com as opiniões destes pensadores: as reservas mais amplas que expressou de tempos em tempos em seus escritos levantavam questões sobre sua atitude em relação ao Iluminismo como um todo. A natureza de algumas das incertezas experimentadas poderá ser inferida em outros ensaios incluídos no presente volume.

Na verdade, e apesar do que se supõe eventualmente, Berlin não se tem mostrado nem um pouco reticente em caracterizar sua própria posição no assunto, assumidamente complexa. Assim, deixou seu estilo de lado para exaltar representantes do Iluminismo por sua oposição corajosa a muitos dos males de seu tempo, inclusive a ignorância, a opressão, a crueldade e a superstição, e por seu apoio a ideais de razão, liberdade e felicidade humana; como observou para um interlocutor,[1] isso o colocava do lado deles. Ao mesmo tempo, contudo, e não obstante o vínculo que o liga a muito daquilo pelo que lutaram, ele também os considera propensos a conferir fé dogmática a presunções — freqüentemente de origem tradicional — que não eram absolutamente manifestas, e cuja validade seu professado respeito pelos princípios empíricos deveria ter levado a questionar. Entre estas, encontram-se concepções específicas de uma natureza humana basicamente uniforme e imutável, juntamente com crenças intimamente correlatas na existência de valores universais que seriam harmoniosamente realizáveis pelos seres humanos ao longo de suas vidas. Algumas das questões suscitadas por estes preconceitos são examinadas em "A revolução romântica": argumenta-se ali que a emergência do romantismo no final do século XVIII constituiu uma mudança dramática no clima intelectual da época, o *status* objetivo de padrões e normas aceitos sendo questionado pelas doutrinas subjetivistas de tal forma que produziu repercussões momentosas nas esferas da ética, da estética e da política. Concluindo essa discussão tão atraente, Berlin sugere que o efeito de longo prazo da crise de perspectivas daí resultante foi que nos coube ser hoje herdeiros de duas tradições, com tendência a ficar "pulando desconfortavelmente de um pé para o outro". Entretanto, ele sustenta igualmente que as idéias novas e subversivas, introduzidas pelo movimento, aprofundaram e enriqueceram indiscutivelmente a compreensão de povos e sociedades, tanto expondo limitações ou lacunas discerníveis na herança do Iluminismo quanto des-

[1] Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres e Nova York, 1992, p. 70.

dobrando simultaneamente novas possibilidades de pensamento e sensibilidade, as quais até então haviam repousado além dos limites da imaginação européia.

A maneira como Berlin trata essa tensão entre tão diferentes pontos de vista é consoante com a combinação de acuidade e lucidez empática que prevalece em sua abordagem da história das idéias como um todo. Por um lado, demonstrou excepcional capacidade de captar por dentro — e ao mesmo tempo apreciar sua força — perspectivas intelectuais e culturais freqüentemente opostas àquelas com que, pessoalmente, ele mais simpatiza. Por outro, foi rápido em reconhecer e localizar as implicações sinistras latentes em um certo número de posições, que retratou tão vividamente: como, por exemplo, os contornos de irracionalismo e de formas agressivas de nacionalismo à espreita no seio de algumas doutrinas pertencentes ao que ele chamou de contra-iluminismo. Quanto a este aspecto, o que ele escreve no final do ensaio sobre Rabindranath Tagore é emblemático da fronteira que quer estabelecer entre as formas chauvinistas concomitantemente benéficas e destrutivas sob as quais o nacionalismo pode aparecer. Aqui, como em toda parte, comenta ele, Tagore tentou dizer a verdade sem simplificar excessivamente, e nessa medida talvez só tenha sido ouvido por poucos, pois — como observou o filósofo americano C. I. Lewis — "não há nenhuma razão *a priori* para pensar que, quando descobrirmos a verdade, ela vá se mostrar interessante". Berlin cita esta observação com aprovação. Em seus escritos, entretanto, pode-se na verdade afirmar que a verdade invariavelmente prova sê-lo.

PATRICK GARDINER

O sentido de realidade

I

Quando os homens desenvolvem uma aversão pela época em que vivem, como eventualmente ocorre, quando amam e admiram algum período passado com devoção tão acrítica tornando patente que, tendo escolha, prefeririam viver então e não agora — e quando tentam, como passo seguinte, introduzir em suas vidas certos hábitos e práticas do passado idealizado, e criticam o presente por não se comparar ou ser uma degeneração desse passado —, tendemos a acusá-los de "escapismo" nostálgico, passadismo romântico, falta de realismo; descartamos seus esforços como tentativas de "fazer voltar o relógio", de "ignorar as forças da história" ou "fugir dos fatos" — tentativas, na melhor hipótese, tocantes, pueris e patéticas, e, na pior, "retrógradas" ou "obstrutivas" ou doentiamente "fanáticas"; ainda que fadadas a fracassar no final, capazes no entanto de criar obstáculos gratuitos ao progresso no presente e no futuro imediatos.

Acusações desse tipo são feitas — e aparentemente assimiladas — muito facilmente. Vão de par com noções como a "lógica dos fatos" ou a "marcha da história", as quais, como as leis da natureza (com que se identificam parcialmente), são tidas, em certo sentido, como "inexoráveis", tendentes a seguir seu curso quaisquer que sejam os desejos ou preces humanos, um processo inevitável ao qual os indivíduos têm de se ajustar, pois se o desafiarem, perecerão; noções que, como as três Parcas no dizer de Sêneca, "*ducunt volentem... nolentem trahunt*".[1] Porém, esta maneira de pensar parece pressupor um meca-

[1] "conduzem os que querem, e os que não, arrastam". *Cartas*, 107. II, adaptando as palavras de Cleanto.

nismo universal que nem sempre os que pensam nesses termos aceitam, e podem certamente buscar refutar, se forem estudantes de história em vez de metafísicos, por meio de exemplos negativos tirados de sua própria experiência ou da dos outros. Contudo, mesmo os que tentam questionar tal modo de pensar acham que não podem simplesmente abandonar os conceitos em questão, pois parecem corresponder a algo em sua própria noção de como as coisas acontecem, embora não acreditem, talvez, no mecanismo de determinismo normalmente apontado como sendo sua fonte.

Permitam-me tentar tornar tudo isso um pouco mais claro. Todo mundo, sem dúvida, acredita haver fatores que estejam em grande parte ou totalmente além do controle humano. E quando descrevemos este ou aquele sistema como impraticável ou utópico, freqüentemente queremos dizer de sua impraticabilidade em face de certos fatos ou processos incontroláveis. Estes, por sua vez, são de muitos tipos: regiões da natureza em que não podemos interferir, como, por exemplo, o sistema solar ou a esfera geral com que lida a astronomia; aí não podemos alterar o estado dos elementos em questão nem as leis às quais obedecem. Quanto ao restante do mundo físico, objeto das diversas ciências naturais, concebemos que as leis que o governam são por nós inalteráveis, mas reivindicamos ser capazes de intervir em algum grau, alterando os estados das coisas e pessoas que obedecem a essas leis. Alguns acreditam que tais intervenções estejam elas próprias sujeitas a leis: que nós mesmos sejamos totalmente determinados por nosso passado; que nosso comportamento é em princípio totalmente previsível; e que nossa "liberdade" de interferir nos processos naturais é, por conseguinte, ilusória. Outros o negam no todo ou em parte, mas isso não nos diz respeito aqui, pois o que desejam ambos os lados é confirmar que grandes porções de nosso universo, particularmente sua parte inanimada, é como é e sofre as intervenções que sofre independentemente do que façamos ou deixemos de fazer.

Ao examinarmos o mundo dos seres conscientes, pensamos certamente que alguns itens sejam governados pela "necessidade". Para começar, há os efeitos da interação dos seres humanos com a nature-

za — seus próprios corpos e aquilo que lhes é externo. Supõe-se a existência de certas necessidades humanas básicas: de alimento, de abrigo, dos mínimos meios necessários pelos quais a vida pode prosseguir, talvez de algumas formas de prazer ou auto-expressão, de comunicação; que estas sejam afetadas por fenômenos relativamente imutáveis como o clima, a formação geográfica e os produtos do ambiente natural; que tomem a forma de instituições econômicas, sociais e religiosas, e assim por diante, cada qual sendo o efeito combinado de fatores físicos, biológicos, psicológicos, geográficos e demais; e que certas uniformidades possam ser descobertas, em cujos termos sejam observáveis padrões nas vidas tanto de indivíduos como de sociedades — padrões cíclicos do tipo discutido por Platão e Políbio, ou não-recorrentes, como nas obras sagradas dos judeus, cristãos e talvez dos pitagóricos e órficos, padrões e ordens de existência que se encontram em várias religiões e filosofias orientais e, nos tempos modernos, nas cosmologias de escritores como Vico, Hegel, Comte, Buckle, Marx, Pareto, e de um bom punhado de psicólogos sociais, antropólogos e filósofos da história contemporâneos. Tende-se aí a tratar instituições humanas como não procedentes exclusivamente de propósitos ou desejos humanos deliberados; porém, mesmo levando devidamente em conta tais propósitos conscientes — tanto da parte dos que fundam quanto dos que usam e participam de instituições —, destacam-se as causas inconscientes ou semiconscientes tanto de indivíduos como de grupos, e mais, os subprodutos dos encontros dos propósitos não-coordenados de vários seres humanos, cada qual agindo como age, em parte por motivos coerentes e articulados, em parte por causas ou razões pouco conhecidas por ele ou por outros, causando conseqüentemente estados de coisas que podem não ter sido pretendidos como tais por ninguém, mas que por seu turno condicionam as vidas, os caracteres e as ações dos homens.

Neste sentido, se considerarmos o quanto isso independe de políticas humanas conscientes — todo o reino da natureza inconsciente, cujas ciências não cuidam de questões humanas; e as ciências humanas tais como a psicologia e a sociologia, as quais supõem algum tipo de

reações humanas básicas e unifórmidades de comportamento, tanto social como individual, como improvavelmente suscetíveis de alterações radicais pelos *fiats* de indivíduos —, se tudo isso for considerado, emerge um quadro de um universo cujo comportamento é em princípio amplamente previsível. Tendemos naturalmente a cair sob a influência deste quadro, a pensar a história como um desenvolvimento inevitável de etapas, em uma direção irreversível, passíveis — pelo menos idealmente — de serem descritas como casos do conjunto de leis que, entre elas, descrevem e resumem as uniformidades naturais em cujos termos concebemos o comportamento tanto de coisas como de pessoas. A vida do século XIV foi o que foi por corresponder à "etapa" alcançada pela interação de fatores humanos e não-humanos — suas instituições eram aquelas em que as necessidades humanas, em parte conscientemente, em parte sem nenhuma consciência, causaram tanto a ocorrência quanto a sobrevivência: e porque a vida individual e institucional do século XIV era o que era, os séculos XV e XVI só poderiam ser o que foram, e não podiam parecer, digamos, o século III ou o IX ou o XIII, porque o século XIV tornara isso totalmente "impossível".

Podemos não saber a que leis a evolução social obedece, tampouco precisar que fatores causais atuam entre a vida de um indivíduo e aquela do "formigueiro social" ao qual ele pertence, mas podemos nos sentir seguros a pensar que existem tais leis e fatores. Damo-nos conta de que assim é quando nos perguntamos se pensamos que a história explica algo, isto é, se alguma luz é projetada sobre o século XV pelo que ocorreu no XIV, no sentido de que, se abarcamos as articulações históricas, poderemos entender o que fez o século XV ser o que foi. Compreender isso significa ver o que torna absurdo sugerir que tudo no século XV pudesse ter sido uma reprodução exata do que ocorreu no século XIII — como se o século XIV nunca tivesse existido. E disso parece decorrer aquele grupo de conceitos com que começamos. Há um padrão e há uma direção; não necessariamente "progressiva", isto é, não precisamos acreditar que estamos nos aproximando gradativamente de alguns objetivo "desejável", como quer que definamos desejável; mas estamos seguindo uma direção definida

irreversível; a nostalgia de alguma etapa passada do processo é *eo ipso* utópica; pois equivaleria a reclamar a reversão do nexo entre causas e efeitos. Podemos admirar o passado, mas tentar reproduzi-lo é ignorar esse nexo. O carvalho não pode retornar à condição de glande; um homem velho não pode, por assim dizer, desviver a vida que viveu e literalmente ser jovem de novo, com corpo, coração e mente de jovem. Anseios românticos por eras passadas são virtualmente um desejo de desfazer a lógica "inexorável" dos acontecimentos. Se fosse possível reproduzir condições passadas, seria rompida a causalidade histórica — o que, como não conseguimos pensar nesses termos, é psicologicamente impossível, além de irracional e absurdo.

Pode-se dizer que expressões como "anacronismo" sejam em si mesmas certamente capazes de expressar esta verdade: descrever alguém ou alguma coisa como anacronismo é dizer que ele ou aquilo não é característico do padrão geral de seu tempo. Não precisamos de muita discussão para nos convencermos de que há algo de gravemente deficiente em um historiador que pense que Richelieu poderia ter feito o que fez em 1950, ou que Shakespeare poderia ter escrito as peças que escreveu na Roma Antiga, ou na Mongólia Exterior. E diz-se que este sentido do que pertence a que lugar, do que não poderia ter acontecido em oposição ao que poderia, implica a noção de um processo irreversível, em que tudo pertence à etapa à qual efetivamente pertence e está "fora de lugar" ou "fora do tempo" se inserido por equívoco no contexto errado.

Até aqui tudo bem. Nosso compromisso não vai além da existência de alguns critérios de realidade — de que disponhamos de alguns métodos para distinguir o real do ilusório, picos montanhosos verdadeiros de nuvens, palmeiras e fontes verdadeiras de miragens no deserto, características reais de uma idade ou cultura de reconstruções fantasiosas, alternativas reais que possam ser realizadas em determinado tempo de alternativas realizáveis, por assim dizer, em outros lugares e em outros tempos, mas não na sociedade ou período em questão. É nos termos de alguns desses conceitos que vários estudiosos da história estabelecem sua argumentação. Inquiridos sobre

por que Shakespeare não poderia ter escrito *Hamlet* na Roma Antiga, hegelianos falariam do espírito greco-romano, em relação ao qual pensamentos, sentimentos e palavras como as de Shakespeare não seriam compatíveis. Os marxistas fariam provavelmente referência às "relações" e "forças" de produção, que em Roma foram tais que geraram "inevitavelmente" uma superestrutura em que Virgílio pôde, mas Shakespeare não poderia ter funcionado, como funcionou em seu lugar e tempo. Montesquieu teria falado de geografia, climas, do "espírito dominante" nos diferentes sistemas sociais; Chateaubriand, da diferença que faz a cristandade; Gobineau, de raça; Herder, do espírito de povo; Taine, de raça, meio, momento; Spengler, da "morfologia" independente de culturas e civilizações mutuamente exclusivas; e assim por diante. Ser utópico, perpetrar anacronismos, ser irrealista, "escapista", não compreender a história ou a vida ou o mundo, é falhar em abarcar um conjunto particular de leis e fórmulas que cada escola oferece como chave de uma explicação de por que o que acontece precisa acontecer como acontece, e não em alguma outra ordem. Comum a todas as escolas é uma crença de que existe uma ordem e uma chave para sua compreensão, um plano — ou uma geometria ou uma geografia de acontecimentos. Os que a compreendem têm a inteligência; os que não, vagam na escuridão.

Todavia, há nisso algo peculiar, tanto na teoria quanto na prática. Teoricamente, nenhuma tentativa de criar tal "chave" para a história funcionou até aqui. Sem dúvida, muitas e valiosas luzes foram projetadas sobre condições passadas mediante ênfases em fatores até então negligenciados: antes de Montesquieu e de Vico, a importância de costumes e instituições, da língua, gramática, mitologia, dos sistemas legais; da influência de fatores causais ambientais e de outros fatores não-dramáticos, contínuos, na explicação de por que os homens se comportaram como se comportaram, e certamente como instrumento para revelar como o mundo era visto por homens relativamente remotos no tempo e no espaço, o que sentiam e diziam, e por que e como, e por quanto tempo e com que efeito — tudo isso era amplamente desconhecido. Marx nos ensinou a prestar atenção na

influência das condições econômicas e sociais dos indivíduos; Herder e Hegel nas inter-relações existentes entre fenômenos culturais aparentemente diversos e na vida das instituições; Durkheim nos padrões sociais não-intencionais; Freud na importância dos fatores irracionais e inconscientes na experiência individual; Sorel e Jung na importância dos mitos irracionais e atitudes emocionais coletivas no comportamento das sociedades. Nós aprendemos muito; nossa perspectiva se alterou; vemos homens e sociedades a partir de ângulos novos, sob luzes diferentes. As descobertas que levaram a isso são descobertas genuínas e o registro histórico foi transformado por elas.

Mas a "chave" nos escapa. Não podemos, tampouco, como na astronomia ou mesmo na geologia, dadas certas condições iniciais, reconstruir confiavelmente — calcular o passado ou o futuro de uma cultura, de uma sociedade de classes, de um indivíduo ou um grupo —, exceto em casos muito raros e anormais, com lacunas enormes e com a ajuda de tantas hipóteses e epiciclos *ad hoc*, de tal modo que a observação direta torna-se mais econômica e informativa do que essas tentativas de inferência científica. Se nos perguntarmos o quanto realmente podemos dizer sobre um dado período de uma cultura ou um dado padrão de ação humana — uma guerra, uma revolução, o renascimento de uma arte ou ciência — a partir do conhecimento de seus meros antecedentes ou conseqüências imediatos, seremos obrigados a responder: quase absolutamente nada. Nenhum historiador, não importa quão saturado de sociologia e psicologia ou de alguma teoria metafísica, tentará escrever a história de uma maneira tão apriorística. Quando Hegel tentou fazê-lo, com a coragem de seus preconceitos antiempíricos, o resultado foi visto como um tanto equivocado mesmo por seus seguidores; do mesmo modo, é fácil mostrar que Spengler está escrevendo bobagens quando insiste em que as ruas das cidades gregas eram retas e cruzavam-se umas com as outras em ângulos retos devido ao espírito geométrico dos gregos. Os teóricos da história acreditaram certamente estar fornecendo aos historiadores as asas que lhes permitiriam transpor grandes territórios rapidamente, quando comparadas com a lenta progressão pedestre dos coletores de

fatos empíricos; mas embora as asas já estejam conosco por mais de um século, até agora ninguém voou; como observou Henri Poincaré numa consideração conexa análoga, aqueles que tentaram fazê-lo chegaram a um triste fim. Fracassaram todas as tentativas de substituir o lento trabalho manual de antiquários e pesquisadores históricos por máquinas, métodos de produção em massa; continuamos a confiar nos que passaram suas vidas montando a duras penas seu conhecimento a partir dos fragmentos de provas reais, obedecendo a esta prova aonde quer que os levasse, não importa o quanto fosse estranho o padrão, ou mesmo sem a consciência de qualquer padrão que fosse. E enquanto isso, as asas e mecanismos complexos vêm acumulando poeira nas prateleiras dos museus, exemplos de ambições arrogantes e fantasias infundadas, e não de realização intelectual.

Os grandes construtores de sistemas têm, em seu trabalho, tanto expressado quanto influenciado atitudes humanas em relação ao mundo — a luz em que os acontecimentos são vistos. Sistemas e atitudes científicos, religiosos ou metafísicos têm alterado o grau de ênfase, o sentido do que é importante ou significante ou admirável, ou ainda do que é remoto ou bárbaro ou trivial — afetado profundamente categorias e conceitos humanos, os olhos com que os homens vêem ou sentem e entendem o mundo, as lentes pelas quais o olham — mas não realizaram, como afirmam, o trabalho de uma ciência, não revelaram fatos novos, não aumentaram a soma de nossas informações, não descobriram acontecimentos inesperados. Nossa crença de que acontecimentos e pessoas e coisas pertençam inevitável e inexoravelmente ao lugar que pertencem, e *per contra* nosso sentido de utopia e anacronismo, permanecem fortes como sempre; mas nossa crença em leis específicas da história, a partir das quais podemos formular a ciência, já não é tão confiante — se disso puder ser prova seu próprio comportamento como historiadores ou homens de ação — mesmo entre a minoria daqueles que perseguem tais tópicos. É improvável, por conseguinte, que o primeiro decorra do segundo; que nossa descrença na possibilidade de "um retorno ao passado" resida em um medo de contradizer certa ou certas leis da história. Pois ao mesmo

tempo que nossa atitude em relação à existência dessas leis é mais que hesitante, nossa crença no absurdo dos esforços românticos para recapturar glórias do passado é excessivamente forte. Esta não pode, portanto, depender daquela. Qual é, então, o conteúdo de nossa noção da inevitável "marcha da história", da tolice de tentar resistir ao que consideramos irresistível?

Impressionados (e até certo ponto oprimidos) por considerações verdadeiras sobre os limites das ações humanas livres — as barreiras impostas pelas regularidades inalteráveis ou pouco alteráveis da natureza, do funcionamento dos corpos e mentes humanos —, a maioria dos pensadores do século XVIII e, depois deles, a opinião esclarecida do último século, e até certo ponto do nosso próprio, conceberam a possibilidade de uma verdadeira ciência empírica da história, a qual, mesmo que nunca se tornasse suficientemente precisa para nos capacitar a fazer previsões ou retrovisões em situações específicas, todavia poderia, ao lidar com grandes números, e confiando em comparações de dados estatísticos ricos, indicar a direção geral do, digamos, desenvolvimento social e tecnológico, capacitando-nos para excluir certos planos, revolucionários e reformistas, como explicitamente anacrônicos e conseqüentemente utópicos — não conformes à direção "objetiva" do desenvolvimento social. Se alguém no século XIX tivesse considerado seriamente um retorno às formas rafaelitas de vida, teria sido desnecessário discutir se a idéia era ou não desejável; seguramente, bastaria dizer que o Renascimento e a Reforma e a Revolução Industrial tinham realmente ocorrido, que as fábricas não poderiam ser desmontadas e as indústrias de massa voltar a ser artesanatos de pequena escala, como se as descobertas, invenções e mudanças acarretadas às formas de vida nunca tivessem ocorrido, como se não tivesse acontecido avanço no conhecimento e no estágio civilizatório, nos meios de produção e distribuição e que o que quer que viesse a ocorrer em seguida estava além da inteligência e da força do homem desviar um processo tão incontrolável quanto as grandes manifestações da natureza. Opiniões podem diferir sobre quais seriam as verdadeiras leis desse processo, mas todas estavam de acordo sobre a existência dessas

leis, e que tentar alterá-las ou agir como se não fossem decisivas seria um devaneio absurdo, um desejo infantil de substituir as leis da ciência por contos de fada caprichosos em que tudo é possível.

É verdade que os grandes homens que alcançaram primeiro o triunfo desta atitude científica nova — os filósofos e cientistas anticlericais do final do século XVII e do século XVIII — simplificaram demais as coisas. Evidentemente supuseram que os homens deviam ser analisados como objetos materiais no espaço, e que suas vidas e pensamentos eram a princípio dedutíveis das leis mecânicas que governavam o comportamento de seus corpos. O século XIX sentiu que tal visão era demasiado tosca, e ela foi condenada como "mecanicista" pelos metafísicos alemães, como "materialismo vulgar" pelos marxistas, como não-revolucionária e insuficientemente orgânica pelos darwinistas e positivistas. Tais leis mecânicas podem explicar um aspecto largamente inalterado ao longo da história humana conhecida — as conseqüências de causa e efeito químicas, físicas, biológicas e psicológicas permanentes, ou inter-relações funcionais (ou estatísticas), ou qual fosse a categoria central dessas ciências. Mas a história não consiste em meras repetições de curto prazo: desenvolvimentos ocorriam; aspirava-se a um princípio capaz de explicar a contínua mudança e não meramente a diferença "estatística". Os pensadores do século XVIII se apaixonaram demasiado profundamente pelo modelo mecânico de Newton, que explicava o reino da natureza, mas não o da história. Algo teria de ser feito para descobrir as leis da história, mas assim como as leis da biologia diferiam das leis da química não somente por sua aplicação em uma matéria diferente, mas por serem em princípio espécies diferentes de leis, a história — para Hegel a evolução dos espíritos, para Saint-Simon ou Marx o desenvolvimento das relações sociais, para Spengler ou Toynbee (últimas vozes do século XIX) o desenvolvimento de culturas, modos de vida mais ou menos isoláveis — obedecia a suas próprias leis; leis que levavam em consideração o comportamento específico de nações ou classes ou grupos sociais, e dos indivíduos a eles pertencentes, sem reduzi-los (ou acreditando que poderiam ou deveriam fazê-lo) ao comportamento de

partículas de matéria no espaço, o que se representava, justamente ou não, como o ideal de explicação — mecanicista — total do século XVIII.

Compreender como viver e agir, seja na vida privada ou na pública, era captar essas leis e usá-las dentro de um propósito. Os hegelianos acreditavam que se chegava a isso por via de uma espécie de instituição racional; marxistas, comtistas e darwinistas, pela investigação científica; Schelling e seus seguidores românticos, pelo *insight* "vitalista" e "mitopoético" inspirado, pela iluminação do gênio artístico; e assim por diante. Todas essas escolas acreditavam que a sociedade humana se desenvolvera em uma direção apreensível, governada por leis; que a fronteira a separar a ciência da utopia, a efetividade da ineficiência em todas as esferas da vida, era explicável pela razão e pela observação, podendo ser demarcada mais ou menos precisamente; acreditavam, em resumo, que havia um relógio, que seus movimentos abedeciam a determinadas regras, e que não era possível fazê-lo andar para trás.

Estas crenças foram rudemente abaladas pela emergência do século XX. As noções, as idéias e formas de vida consideradas inalienáveis, "organicamente" necessárias à etapa particular da evolução histórica alcançada pela espécie humana, foram rompidas ou desfiguradas por líderes novos e violentos: Lenin, Stalin, Hitler. É verdade que eles agiram como agiram em nome de suas próprias teorias ou pseudoteorias históricas; os comunistas em nome do materialismo dialético, Hitler em nome do hegemonismo racial. Mas não houve dúvida de que levaram a cabo algo que até então vinha sendo encarado como virtualmente impossível, contrário às leis da civilização em desenvolvimento — uma ruptura das leis inexoráveis da história humana. Tornou-se claro que homens de energia e crueldade bastantes poderiam arrecadar um grau de poder material suficiente para transformar seus mundos muito mais radicalmente do que se pensara possível até então — que se alguém rejeitasse genuinamente os conceitos morais, políticos e legais vistos como sólidos, elementos de sua fase histórica ao mesmo diapasão dos arranjos materiais deles decorrentes, e se, além

disso, não recuasse diante do assassinato de milhões de seres humanos, contrariamente às crenças aceitas do que era praticável, contrariamente ao que a maioria pensava como certo no tempo deste mesmo alguém, então mudanças maiores do que as autorizadas pelas "leis" poderiam ser implementadas. Os seres humanos e suas instituições se mostraram muito mais maleáveis, muito menos resistentes; as leis se revelaram muito mais elásticas do que os doutrinários anteriores haviam nos ensinado a crer. Falou-se de um retrocesso — de um retorno deliberado — à barbárie, o que era não somente lamentável mas quase impossível, segundo as teorias revolucionárias anteriores.

Esta era uma verdade cuja receptividade sofreu todo tipo de resistência. Assim, quando, na Rússia, um regime exterminou aberta e abruptamente muitas das realizações da civilização ocidental — tanto na arte como, em alguma medida, nas ciências, certamente nos campos político e moral — alegando que pertenciam à ideologia de uma minoria condenada à destruição pela história, este holocausto tinha de ser representado, não como o retrocesso que era, mas como a continuação de um salto adiante, de cunho revolucionário, da própria civilização, em cuja direção ela vinha procedendo previamente, embora (à diferença da grande Revolução Francesa) o que ocorreu representasse na verdade uma mudança quase total de direção. Mas não era possível afirmar isso, pois as doutrinas em nome das quais a revolução foi posta em prática — as quais, bastante ironicamente, a revolução tanto fez para expor e desacreditar — estavam tão fortemente arraigadas como chavões radicais oficiais que sua repetição insincera continuava a ser válida. Hitler, com uma melhor compreensão do que fazia, proclamava estar de fato retornando a um passado antigo, buscando desfazer os efeitos do Iluminismo e de 1789; e embora seu plano fosse visto como um delírio ensandecido, uma fantasia neomedieval sádica que não podia realizar-se no século XX, sendo ampla e proporcionalmente desprezado tanto por liberais como por conservadores e marxistas, quem pode agora afirmar que tenha fracassado totalmente? Ele governou somente por um dúzia de anos, mas neste curto espaço de tempo transformou a perspectiva e a estrutura de vida de

seu povo além das expectativas dos pensadores históricos e políticos mais visionários da Europa Ocidental (e Oriental); e se perdeu no final, fê-lo por uma margem tão pequena que não é preciso uma imaginação excêntrica para conceber que podia ter ganhado, e que as conseqüências de sua vitória teriam finalmente reduzido ao disparate as doutrinas segundo as quais sua ascensão e vitória eram cabalmente impossíveis.

Em 1944, um plano foi submetido à Conferência de Quebec por Henry Morgenthau, secretário americano do Tesouro, segundo o qual as indústrias alemãs deveriam ser desmanteladas e o país inteiro retroceder ao cultivo de pastagens. Tratava-se de um plano que não se podia levar a sério, claro, embora se afirme — não sei até que ponto fidedignamente — que Roosevelt tenha ligeiramente se inclinando a assim considerá-lo. Contudo, mesmo os que se horrorizaram com o plano e a ele resistiram concederam que era praticável. A própria idéia de que um plano desse tipo pudesse ser posto em prática teria impressionado a maioria dos historiadores, filósofos, estadistas, a maior parte dos homens mais inteligentes do final século XIX — digamos em qualquer tempo antes de 1914 — como desvario utópico. Mas foi nessa escala que Lenin, Hitler e Stalin, e seus seguidores menores pelo mundo, mais por seus atos do que por seus preceitos, demonstraram a realidade, aterrorizando uns, confortando outros, de que os seres humanos são bem mais plásticos do que se pensava até então, de que dada uma quantidade suficiente de força de vontade, fanatismo e determinação — e sem dúvida uma conjunção favorável de circunstâncias — quase tudo, em grau muito maior do que até então fora pensado ser impossível, poderia alterar-se.

As balaustradas sobre as quais os construtores de sistemas do século XIX nos recomendaram debruçar mostraram-se desiguais à pressão que se exerceu sobre elas. As técnicas de civilização moderna, longe de nos proteger contra mergulhos no passado ou saltos em direções imprevistas, mostraram-se armas das mais efetivas nas mãos dos que queriam transformar seres humanos, jogando com seus impulsos irracionais e desafiando a estrutura da vida civilizada, em função de

um determinado modelo arbitrário próprio. Tornou-se questão de saber até onde os revolucionários estavam preparados para ir — questão mais moral do que psicológica —, pois ficou patente que a resistência do hábito, da tradição, do "inexorável" progresso tecnológico desmorona facilmente diante de assaltos suficientemente deterministas. Esforços foram feitos para provar que tais assaltos seguiam eles mesmos um padrão, que, viessem da direita ou da esquerda, também eles — os avanços do totalitarismo — seriam inevitáveis, tal como uma vez proclamaram ser os progressos na direção das liberdades individuais. Mas essas análises careciam da velha soberba convicta dos profetas e visionários do século XIX, os quais pensaram ter real e finalmente resolvido o enigma da história, e de uma vez por todas; ficou claro que se tratava de meros esforços sem tônus e apáticos para penetrar os mistérios da bola de cristal, tão repentina e novamente encoberta pelas brumas da incerteza, logo após a luzente miragem de dois séculos, em que os raios da ciência pareciam ter penetrado nas trevas da ignorância histórica. Então, mais uma vez, tudo que restou foi um movimento de sombras, indeterminado e insólito, só descritível em termos de aproximações, esforço inspirado de conjetura, conclusões de curto prazo de fenômenos locais sujeitas ao questionamento de um número demasiado grande de fatores desconhecidos e aparentemente icognoscíveis.

O outro lado da moeda, é claro, foi uma crença aumentada na eficácia da iniciativa individual — a noção de que toda situação era mais fluida do que se supusera em tempos mais tranqüilos — a qual agradou àqueles que achavam o quadro científico e determinista ou a teologia hegeliana excessivamente curtos e grossos, sufocantes demais, pouco promissores de novidade; demasiado estreitos para a afirmação de energias revolucionárias, para o exame de sensações novas e violentas; e apavorava os que buscavam ordem, tranqüilidade, valores confiáveis, segurança física e moral, um mundo em que a margem de erro fosse calculável, os limites de mudança definíveis, e os cataclismos devidos somente a causas naturais — e estas em princípio previsíveis com o avanço do conhecimento científico. O mundo social mostra-se certamente mais perturbador, mais pleno de perigos ocultos do

que até então; mas decorreria daí a existência de uma carreira mais aberta aos talentos, desde que fossem audaciosos, poderosos e impiedosos o bastante.

Nestas circunstâncias, pode-se perguntar por que haveria de ser impossível reproduzir as condições do século XIV se, digamos, desejássemos fazê-lo? É verdade, não é fácil subverter os arranjos do século XX e substituí-los por algo muito diferente; é difícil, mas seguramente não literalmente impossível? Se Hitler, se Stalin puderam transformar suas sociedades e afetar o mundo em um grau tão vasto em tão pouco tempo; se foi possível pensar a "pastoralização" da Alemanha; se todas as vozes — a alertar sobre o quanto é fácil acabar com a civilização humana por meio desta ou daquela arma destrutiva, sobre o quanto é precário todo o *establishment* — estiverem dizendo a verdade; haverá então certamente um campo para capacidades criativas, como há para as destrutivas? E sendo as coisas menos fixas do que pareciam, não começam termos como "anacronismo", "lógica dos fatos" e outros a perder sua força? Se podemos, dada a oportunidade, operar mais livremente do que acreditávamos poder, o que separa *de fato* o planejamento realista do utópico? Se realmente acreditarmos que a vida no século XIV é preferível à vida no século XX, se estivermos bastante decididos e possuirmos recursos materiais suficientes, e se houver bastantes de nós, e não hesitarmos em mandar para a fogueira os que a nós se opuserem, por que não haveremos de poder "voltar ao passado"? As leis da natureza não nos proíbem de fazê-lo, pois *elas* não mudaram nos últimos seis séculos. O que então haverá de nos impedir — de impedir, digamos, fanáticos neomedievais de militarem sua vontade? Pois não há dúvida de que algo os impede de fazê-lo, de que mesmo o mais extremista entre eles não acredita poder reproduzir literalmente um período dourado qualquer do passado, Merrie England ou Old South ou o mundo do *vert galant*, no mesmo sentido em que fanáticos comunistas ou fascistas acreditam *poder* fazer o mundo passar por uma transformação não menos violenta — divergir, por assim dizer, de seu caminho prévio por um desvio no mínimo abrupto.

Imaginemos o que tal retorno ao passado exigiria. Supondo um homem que tenha metido na cabeça a idéia de restabelecer as condições de seu tempo e lugar favoritos — de recriá-los tão fielmente quanto lhe seja possível — que passos empreenderia? Para começar, teria de se familiarizar tão minuciosamente quanto possível com a vida precedente que desejava restabelecer. Ele tem necessariamente de supor que conhece algo da forma de vida em questão para poder amá-la tão profundamente. Se esse conhecimento é real ou ilusório, não é por enquanto relevante. Vamos supor que ele seja mais do que um entusiasta sentimental, que seja um estudioso profundo de história e ciências sociais; saberá, portanto, que para alcançar certa forma de vida deve-se fazer mais do que simplesmente usar certos tipos de roupa, comer certos tipos de comida, reorganizar nossas vidas de acordo com certas espécies de padrões, ou possuir certas crenças religiosas. Não daria certo fazer isto, pois estaríamos meramente desempenhando papéis, como atores em um palco, a menos que as bases de tal vida, as bases econômicas, sociais, lingüísticas e talvez geográficas e ecológicas, sejam apropriadas, isto é, de tal tipo que torne possível uma sociedade ideal e, certamente, natural e normal. Destemido, ele começa — suponhamos que, se não é onipotente, de algum modo esteja no controle de recursos materiais muito poderosos, e que lide com seres humanos singularmente impressionáveis e dóceis — a transformar apropriadamente todas as necessárias condições naturais e artificiais. Se for fanático o bastante e isolar suficientemente sua sociedade de quaisquer contatos com o mundo exterior (ou, alternativamente, se sua experiência for mundial), pode teoricamente, em alguma medida, se dar bem. Vidas humanas *são* radicalmente alteráveis, seres humanos podem ser reeducados e condicionados, e terem suas existências viradas de pernas para o ar — esta é a principal lição dos tempos violentos em que vivemos. Além de vastos recursos materiais e da extraordinária capacidade de usá-los, ele também tem de possuir um conhecimento surpreendente sobre a idade que está procurando reproduzir, e das causas e fatores que faziam dela o que era.

Mas vamos supor que os possua, e que compreenda a Londres do

século XIV, digamos, ou a Florença do século XV, como ninguém antes a conheceu. Ele a conhecerá certamente melhor do que seus próprios habitantes podiam tê-la conhecido; pois eles a tinham definida, ali, coisas demais lhes pareciam normais e habituais, de modo que não podiam, não importa o quão autoconsciente o mais analítico dentre eles possa ter sido, observar a atmosfera, a rede de hábitos e pensamentos e sentimentos em que viviam, como pode fazer um observador de fora, capaz de compará-la com fenômenos suficientemente diversos, para enfatizar suas peculiaridades. Contudo, é claro que, independentemente da habilidade, minúcia e abrangência fanática de uma tal reconstrução, ela falharia em seu objetivo principal — a recriação literal de alguma cultura passada. Mas isso não seria devido absolutamente às causas mais óbvias — o conhecimento ser passível de erros, olhar-se para alguma época de ouro passada do prisma de uma vantagem posterior, diferente daquele a partir do qual londrinos no século XIV ou florentinos no século XV podiam ver a si próprios ou a outros — pois ainda que o próprio criador deste mundo não possa enxergar as coisas de dois pontos de vista ao mesmo tempo, ainda poderá, de posse de sua consciência e habilidades, usando os métodos que Aldous Huxley e George Orwell tanto expuseram, de algum modo manufaturar seres humanos cujo ponto de vista seja transformado da maneira requisitada, e nem tampouco às muitas dificuldades práticas óbvias para a realização de um projeto tão excêntrico: pelo menos em teoria, tudo isso pode vir a ser. Todavia, não importa o quão triunfalmente venha a ser conquistado, o resultado sempre parecerá curiosamente artificial — uma contrafação hábil, uma peça de antiquário sintética, enxertada em fundamentos inescapavelmente contemporâneos.

Parece claro que, ao tentar adquirir conhecimento sobre o mundo, externo ou interno, físico ou mental, nós inevitavelmente só observamos e descrevemos algumas de suas características — as que são, por assim dizer, públicas, que atraem a atenção para si em função de algum interesse específico que temos ao investigá-las, por causa de nossas necessidades práticas ou interesses teóricos: aspectos do

mundo em termos dos quais ocorre a comunicação entre os homens; características que podem ser malcompreendidas ou maldescritas, mas cujo conhecimento é em alguma medida importante, isto é, faz diferença em nossa atividade, não importa se voltada para uso ou prazer; objetos da ação interessada ou desinteressada, ou pensamento ou sentimento ou contemplação. E temos a impressão de progredir no conhecimento à medida que descobrimos fatos e relações não-familiares, particularmente ao se revelarem relevantes para nosso objetivo principal, a sobrevivência e todos os meios para este fim, para nossa felicidade ou a satisfação das muitas necessidades diversas e conflitantes pelas quais os seres humanos fazem o que fazem e são o que são.

Ignora-se em tais investigações o que é óbvio demais para ser mencionado. Se somos antropólogos, e descrevemos hábitos e crenças humanos, consideramos digno de nota e relatamos aqueles aspectos em que outras tribos se diferenciam da nossa, ou aqueles em que se pareçam inesperadamente conosco porque suas muitas diferenças nos fizeram pensar de outro modo. Não registramos o óbvio: por exemplo, o fato de que nativos da Polinésia prefiram estar aquecidos do que passar frio, ou de que não gostem de fome ou dor física; é muito chato ficar registrando essas coisas. Aceitamos como certo, muito natural e justificadamente, que se aqueles nativos são seres humanos, isto será verdade para eles como o é para nós, e para todos os outros seres humanos de que ouvirmos falar — este é um dos componentes da normalidade. Tampouco relatamos que as cabeças daqueles polinésios sejam tridimensionais ou que disponham eles de uma certa quantidade de espaço à sua volta — isso também quase decorre das definições destes termos, coisas necessariamente tidas como certas.

Ao considerarmos quantos fatos desse tipo — hábitos, crenças — aceitamos como verdadeiros quando pensamos ou dizemos o que quer que seja, quantas noções, éticas, políticas, sociais e pessoais, entram na formação da perspectiva ou ponto de vista de uma pessoa, não importa quão simples ou irrefletido, qualquer que seja o ambiente, começamos a compreender quão pequena é a parte do total que nossas ciências — não meramente as ciências naturais, que trabalham

generalizando em um alto nível de abstração, mas também os estudos humanos "impressionistas", história, biografia, sociologia, psicologia introspectiva, os métodos dos romancistas, dos autores de memórias, de estudiosos de assuntos humanos sob qualquer ângulo — são capazes de abranger. E isso nada tem de surpreendente ou lamentável: se tivéssemos consciência de tudo que pudéssemos em princípio ter consciência, perderíamos incontinenti a razão. O ato de observação ou pensamento mais primitivo exige alguns hábitos fixos, toda uma estrutura de coisas, pessoas, idéias, crenças, atitudes aceitas como certas, presunções não-criticadas, crenças não-analisadas. Nossa linguagem, ou qualquer simbolismo em que pensemos, está ela mesma impregnada dessas atitudes básicas. Não podemos, nem mesmo em princípio, enumerar tudo que sabemos e acreditamos, pois as palavras ou símbolos com que o fazemos incorporam em si certas atitudes, nelas "encapsuladas" *ex hypothesi*, e não facilmente descritas por elas. Podemos usar um conjunto de símbolos para expor as presunções subjacentes uma a outra, mesmo que isso represente a mais penosa, difícil e crucialmente importante das tarefas, a qual somente pouquíssimos pensadores geniais, muito sutis, muito profundos, muito sérios, penetrantes, ousados e lúcidos conseguiram desempenhar com algum grau de sucesso; mas não é possível examinar nossos símbolos como um todo e todavia não empregar, nesse propósito, nenhum símbolo. Não há ponto arquimediano fora de nós mesmos em que possamos nos situar para estruturar nosso ponto de vista crítico, para observar e analisar tudo que pensamos ou acreditamos por meio de simples inspeção, tudo sobre que se possa dizer que aceitamos sem questionar porque nos comportamos como se o aceitássemos sem questionar — a própria presunção é um absurdo manifesto.

A escala de profundidade em pensadores que são filósofos ou romancistas profissionais, ou homens geniais de outras espécies, consiste precisamente em penetrar uma dessas grandes presunções, embutida em alguma atitude amplamente disseminada, e isolá-la e questioná-la — imaginando como seria se fosse diferente. Quando um destes nervos é tocado, nervos que jazem tão profundamente dentro de nós,

é que sentimos como nos sentimos e pensamos como pensamos, que tomamos consciência daqueles choques elétricos indicadores de que ocorreu algum *insight* genuinamente profundo. É somente quando acontece esta experiência única, imediatamente reconhecível e perturbadora, que tomamos consciência de estar em presença desta forma peculiar e muito rara de gênio, possuída por aqueles que nos conscientizam das categorias mais difusas e menos observadas, aquelas que jazem mais perto de nós e exatamente por isso fogem à descrição, por mais que nossas emoções, curiosidade e energia estejam mobilizadas para registrar como um todo o que sabemos.

Todos sabem a escala a que me refiro. Newton lidou com problemas que ocupavam havia muito a atenção de filósofos e cientistas, e propôs soluções para problemas de notória dificuldade, soluções caracterizadas pela simplicidade e abrangência que são a marca do seu tipo particular de gênio. Mas seus resultados, se foram perturbadores, o foram somente para especialistas, outros físicos ou cosmólogos. Ele alterou a perspectiva de muitos homens, sem dúvida, mas nada do que falou tocou diretamente os pensamentos e sentimentos privados mais íntimos e essenciais. Já Pascal questionou essas categorias, tocou nos hábitos de pensamento, nas crenças e atitudes semiconscientes ou de modo geral inconscientes em cujos termos a vida interior, os componentes básicos dos mundos privados se apresentavam aos homens de seu tempo. Ele fez grandes descobertas em matemática, mas não foram elas que deram reconhecimento às qualidades únicas de profundidade de seu pensamento: em seus *Pensées*, não há descobertas formais, soluções ou mesmo demonstrações claras de problemas, com indicações de como devam ser investigados. Contudo, Locke, que fez tudo isso e foi um pensador de influência sem paralelo, nunca foi visto como um pensador excepcionalmente *profundo*; isso apesar de sua originalidade, sua universalidade e sua contribuição maciça para a filosofia e a política, em comparação com os fragmentos isolados deixados por Pascal. O mesmo ocorre com Kant. Ele estabeleceu definições e classificações simples de um naipe de conceitos ao mesmo tempo muito difuso e muito básico — espaço, tempo, núme-

ro, substância, liberdade, personalidade moral — e, conseqüentemente, apesar de ter sido um filósofo sistemático e freqüentemente pedante, um escritor difícil, um lógico obscuro e um metafísico e moralista normalmente didático, foi reconhecido pelo que era, isto é, não meramente um homem genial em muitos campos, mas um dos poucos pensadores autenticamente profundos e portanto revolucionários da história humana: alguém que não discutiu meramente o que outros estavam descrevendo, que não se limitou a responder o que estava sendo genericamente perguntado, mas penetrou a camada de suposições e presunções que a própria linguagem encarna nos hábitos de pensamento, estruturas básicas em cujos termos pensamos e agimos — e nelas tocou. Nada se compara à experiência de estar sendo conscientizado das características dos instrumentos mais íntimos com que se pensa e sente — não dos problemas para os quais se buscam soluções, nem tampouco das soluções, mas dos termos mais intrínsecos, as categorias mais profundamente enraizadas com que, e não sobre que, se pensa; dos tipos de vertentes em que ocorre a experiência; não sobre a natureza das experiências elas mesmas, por mais que sua análise possa ser notável e instrutiva.

Parece claro que, para nós, o mais fácil de observar é o mobiliário do mundo exterior — árvores, pedras, casas, mesas, outros seres humanos. Há pessoas, de espírito meditativo, capazes de descrever seus próprios sentimentos e pensamentos com sensibilidade e precisão; há outras, com espíritos mais aguçados e analíticos, que podem fazer muito no sentido de distinguirem e descreverem as principais categorias em que pensamos — as diferenças entre o pensamento matemático e o histórico, entre os conceitos de coisa e de pessoa, ou entre sujeito e objeto ou entre atos e sentimentos, e assim por diante. Os conceitos e definições envolvidos nas disciplinas formais que têm regras relativamente claras — a física, a matemática ou a gramática, ou a linguagem da diplomacia internacional — são comparativamente fáceis de investigar. Já com os conceitos envolvidos em atividades menos articuladas — nas atividades do músico, no escrever romances ou poesia, em pintura, formas de composição, no trato cotidiano dos seres hu-

manos e no "senso comum" do mundo — as coisas se tornam, por razões óbvias, muito mais difíceis. É possível construir ciências sobre a presunção de certas invariedades relativas; nós presumimos que o comportamento das pedras ou da grama, ou das plantas ou borboletas, não terá, em eras remotas, sido diferente a ponto de refutar as hipóteses de que hoje se fazem a química ou a geologia, a física, a botânica ou a zoologia. A menos que acreditemos que os seres humanos sejam suficientemente semelhantes em certos aspectos básicos e suscetíveis de abstração ao longo de intervalos suficientemente extensos de tempo, não teríamos base para confiar nas generalizações que, conscientemente ou não, entram não só nas ciências proclamadas, como a sociologia, a psicologia e a antropologia, mas na história e na biologia e na arte do romancista, bem como na teoria política e em todas as formas de observação social.

Algumas dessas generalizações estão perto demais de nós e tornam-se demasiado manifestas para serem esclarecidas por qualquer um, exceto homens de gênio ousados, originais e independentes. Pascal e Dostoievski, Proust e Santo Agostinho conseguiram, em sua prática de mergulhar em águas profundas, observar e relatar tais atitudes e categorias estruturais. Algumas dentre elas se aplicam à espécie humana por períodos de tempo longos o bastante para serem vistas como virtualmente universais; algumas variam de era a era e de cultura a cultura, e variam, sem dúvida, em algum grau, entre pessoas e grupos de pessoas, e em períodos diferentes e circunstâncias diferentes. Desde que ignoradas as pequenas diferenças — que são sempre em número muito grande — podemos formular leis que literalmente só se aplicam a entidades idealizadas, cuja relação com as coisas ou pessoas reais é sempre objeto de dúvida ou habilidade intuitiva do especialista que lida com o problema, como a aplicação das leis gerais da anatomia a uma doença individual, só que um pouco mais mediato. Por exemplo, o conceito de natureza "humana" básica, que não pode ser radicalmente alterado, e que torna humana a maioria dos seres humanos, corresponde a um esforço vago para transmitir a noção de um complexo de características não-variáveis e não-analisadas,

que conhecemos através de uma familiaridade que, por assim dizer, vem de dentro, mas não é suscetível de formulação ou manipulação científica precisa. Termos gerais como esses — natureza humana, paz, guerra, estabilidade, liberdade, poder, ascensão, declínio — são símbolos convenientes, resumidos e emblemáticos, constituem um concentrado de minhas observações; mas não importa o quanto as ciências ponham sob sua luz, ou quão detalhados, escrupulosos, comprovados e coerentes sejam os relatos de nossos melhores historiadores, um montante imenso é necessariamente deixado de fora de ambos os lados da escala — tanto as categorias mais difusas e profundas, que entram demais em toda nossa experiência para serem facilmente destacáveis para observação, quanto, do outro lado, as opiniões, sentimentos, reações, instintos e crenças em mutações sem fim, que constituem a singularidade de cada indivíduo e de cada um de seus atos e pensamentos, e a singularidade também, o toque individual, as regularidades peculiares da vida peculiar de um personagem, de uma instituição, de um ânimo, e também de um estilo artístico, de toda uma cultura, uma era, uma nação, uma civilização.

É truísmo dizer que são as diferenças e não as semelhanças que constituem a integridade de um ato de reconhecimento, de uma descrição histórica, de uma personalidade — seja de um objeto ou de um indivíduo ou cultura. Apesar de todas as suas extravagâncias e obscuridades, Vico e Herder nos ensinaram um dia que tudo que se encontra no conceito de ser um grego homérico ou um alemão do século XVIII é pertencer a uma sociedade única, e que o que é "pertencer" não pode ser analisado em termos de algo que essas pessoas tenham em comum com outras sociedades ou entidades no universo, mas somente em termos do que cada uma delas tem em comum com outros gregos homéricos ou alemães — que há em suma um modo grego ou alemão de falar, comer, concluir tratados, encetar comércios, dançar, gesticular, amarrar os sapatos, construir embarcações, explicar o passado, adorar a Deus, permeado por alguma qualidade comum que não se pode analisar como casos de leis gerais ou efeitos de causas passíveis de verificação, uniformidades recorrentes, repetições que permitam

abstrair elementos e algumas vezes experimentá-los. O padrão único em cujos termos todos os atos que são alemães estão entrelaçados, ou que nos capacitam para atribuir uma pintura ou mesmo um verso de poema ou dito espirituoso a uma época em vez de a outra e a um autor em vez de a outro — disso não há ciência. Reconhecemos essas manifestações como reconhecemos as expressões na face de nossos amigos. A interconexão de diferentes atividades, advindas ou constitutivas de uma situação, estilo ou caráter único, tem muito mais a ver com a unidade de um todo estético, uma sinfonia ou um retrato; o que condenamos como falso ou impróprio tem muito mais a ver com o que é rejeitado como falso ou impróprio em uma pintura ou poema do que com um sistema dedutivo ou teoria científica, ou com hipóteses interligadas de uma ciência natural. É quase impossível dizer como desempenhamos tais atos de identificação e atribuição. Demasiados fatores entram no processo; são demasiado evanescentes, seus vínculos são freqüentemente sutis e invisíveis demais; a noção de que poderiam tornar-se objeto de uma técnica e serem ensinados a outros sistematicamente é de todo absurda, e contudo tais atos estão entre as mais familiares de nossas experiências. Entram na imensa maioria dos nossos julgamentos, opiniões, previsões e senso comum sobre o comportamento de outros, é por meio deles que vivemos, nossos métodos mais enraizados, nossos hábitos de pensamento ou sentimento; eles mudam e nós mal notamos, mudam nos outros e podemos nem notá-lo conscientemente, mas reagir de modo semiconsciente. A investigação de tais pressuposições — do que torna única a perspectiva de uma era ou pessoa — exige plenamente, isto sim, muito mais simpatia, interesse e imaginação, assim como experiência de vida, do que as atividades mais abstratas e disciplinadas dos cientistas naturais.

Pode-se dizer que toda pessoa e toda era tenham dois níveis: uma superfície pública, iluminada, facilmente observada e claramente descritível, a partir da qual semelhanças podem ser proveitosamente abstraídas e condensadas em leis; e, abaixo desta, um caminho levando a características cada vez menos óbvias, ainda que mais e mais íntimas e difusas, demasiado proximamente misturadas a sentimentos e ativi-

dades para deles serem facilmente distinguíveis. Com muita paciência, indústria e assiduidade, podemos cavar abaixo da superfície — e romancistas o fazem melhor do que "cientistas sociais" treinados —, mas a consistência é a de uma substância viscosa: não encontramos quaisquer camadas pedregosas ou obstáculos insuperáveis, mas cada etapa é mais difícil, cada esforço para avançar nos rouba o desejo ou a capacidade de continuar. Tolstoi, Shakespeare, Dostoievski, Kafka, Nietzsche penetraram mais profundamente do que John Buchan ou H. G. Wells, ou Bertrand Russell; mas o que sabemos sobre este nível de hábitos semi-articulados, presunções e modos de pensar não-examinados, de reações semi-instintivas, modelos de vida tão profundamente embutidos que absolutamente não se fazem sentir conscientemente — o que sabemos sobre isto é tão pouco, e provavelmente permanecerá tão negligenciável, pois não dispomos de tempo, de sutileza e de penetração, que afirmar nossa capacidade de construir generalizações onde, no melhor dos casos, tudo que podemos é nos entregar à arte de pintar finos retratos; afirmar a possibilidade de alguma chave científica infalível onde cada entidade única exige uma vida de observação minuciosa e dedicada, de simpatia e *insight*, é uma das afirmações mais grotescas jamais feita pelos seres humanos.

II

O ideal de todas as ciências naturais é um sistema de proposições tão genéricas, claras e abrangentes, conectadas umas às outras por meio de vínculos lógicos tão inequívocos e diretos, para que o resultado se aproxime o mais possível de um sistema dedutivo, no qual se possa viajar por rotas completamente confiáveis e lógicas, de um ponto do sistema para qualquer outro — completamente confiável porque construído *a priori* segundo regras garantidas, como em um jogo, porquanto foram adotadas, porquanto foi decidido segui-las e não quebrá-las. A utilidade de tal sistema — em oposição a seu poder e

atração — depende, é claro, não de seu escopo e coerência lógicos, mas de sua aplicabilidade a fatos reais. Por sua vez, isso depende não meramente da habilidade com que construímos o sistema, mas do comportamento real de coisas e pessoas no mundo, nas quais o sistema é aplicado, ou a partir das quais o sistema é generalizado ou idealizado. Por esta razão, o que se tem observado sempre é que quanto mais geral e logicamente satisfatório for o sistema, menos útil o será para descrever o curso específico do comportamento de uma entidade particular no universo — quanto maior o número de entidades, mais acurado o poder de descrição e previsão do sistema; quanto menor o número de instâncias, maior a margem de erro, de desvio da norma.

Historiadores, cuja função é nos dizer o que realmente aconteceu no mundo, evitam conseqüentemente modelos teóricos rígidos em que os fatos às vezes têm de ser encaixados com grande dificuldade e artificialidade. E este é um instinto saudável. O próprio objetivo da ciência é observar a incidência de semelhanças no comportamento de objetos e construir proposições no maior grau possível de generalidade, a partir das quais o maior número possível de uniformidades possa ser logicamente deduzido. Em história, o propósito é o oposto. Quando queremos descrever uma revolução particular — que de fato ocorreu —, a última coisa que desejamos é nos concentrar somente nas características que tenha em comum com muitas outras revoluções, como possamos deduzir, ignorando as diferenças como irrelevantes para nosso estudo; assim, o historiador deseja esclarecer o que há de específico, único em dado personagem ou série de acontecimentos ou situação histórica, de tal modo que o leitor, contemplado com seu relato, seja capaz de captar a situação no que chamamos de sua "concretude", isto é, como ocorreu em seu tempo particular, seu lugar particular, como resultado de antecedentes particulares, na estrutura dos eventos particulares em que exclusivamente ocorreu — os aspectos em que ela difere de tudo o que aconteceu antes ou que acontecerá provavelmente depois. O historiador quer pintar um retrato que transmita o modelo único da experiência, e não uma fotogra-

fia em raio X capaz de funcionar como símbolo geral para todas as estruturas de tipo semelhante.

Esta verdade foi entendida — e exagerada — pelos pensadores do movimento romântico, que se queixavam de os historiadores anteriores terem sido abstratos demais ou demasiado prosaicos e mecânicos com suas listas de reinos e batalhas e suas crônicas irrelevantes e desconexas, fracassando em revestir esses ossos nus da história com a carne da realidade viva, em pintar o personagem ou a sociedade humana de tal modo a dar ao leitor um sentido de atualidade, um sentido do tipo de sociedade ou do tipo de personagem que pudesse imaginar ter conhecido ou entrado, ele próprio, em relação viva com ele; e de que os romancistas ou pintores históricos e outros homens cuja imaginação era adequada a seu conhecimento o tivessem feito com mais sucesso.

O dom histórico não consiste meramente em estabelecer fatos através daquelas técnicas reconhecidas, daquelas maneiras de lidar com evidências desenvolvidas por especialistas — paleógrafos, epigrafistas, arqueólogos, antropólogos e assim por diante —, as quais bem podem implicar processos lógicos não completamente diferentes daqueles das ciências naturais, com sua tendência à generalidade e abstração, e ao uso de modelos idealizados, mas em algo situado no extremo oposto da escala, a saber, um olho para o que é único e não-repetido, para a concatenação particular de circunstâncias, combinações e atributos únicos, que dão a uma pessoa, uma situação, uma cultura, uma era com seu caráter peculiar, em virtude de que se pode atribuir com um alto grau de plausibilidade, esta ou aquela decisão política, esta ou aquela pintura, opinião moral ou forma de caligrafia a uma dada civilização ou fase de uma civilização, ou mesmo a indivíduos dentro delas.

Como isso é feito? Não é nada fácil dizer. Requer observação escrupulosa, conhecimento apurado de fatos, porém é mais do que isto: é uma forma de compreensão e não de conhecimento de fatos no sentido comum. Quando dizemos que conhecemos bem o caráter de alguém, que uma determinada ação não poderia ter sido realizada

pelo homem em questão; ou, alternativamente, que vemos tal ou qual coisa como totalmente característica dele, precisamente o tipo de coisa que ele e somente ele pode fazer — uma percepção que ao mesmo tempo depende de nosso conhecimento quanto a seu estilo de vida e à sua índole ou coração e aumenta a compreensão que temos deles —, que tipo de conhecimento estamos afirmando? Se fôssemos pressionados a enunciar as leis psicológicas gerais a partir das quais teríamos feito tais deduções, as coisas sobre as quais essas generalizações estariam construídas, daríamos com os burros n'água imediatamente. Se poderíamos ou não, teoricamente, chegar à nossa compreensão íntima da personalidade única de nosso amigo (ou inimigo) através de tais meios científicos, eu não sei — mas parece evidente que até hoje ninguém jamais chegou a este tipo de conhecimento através de nenhum desses métodos. O sentido em que os psicólogos mais preparados e acurados, trabalhando exclusivamente a partir da base de dados científicos acumulados e das hipóteses por eles sustentadas, podem descrever e prever o comportamento do ser humano em uma situação concreta, de hora em hora e dia a dia, é muito diferente daquele em que alguém que conhece bem um homem, como amigos, parceiros ou parentes, pode fazê-lo; é muito mais geral, muito menos preciso se aplicado a uma situação particular. Fichas ou diagramas médicos não são equivalentes ao retrato que um romancista talentoso ou um ser humano dotado de *insight* — compreensão — adequado pode formar; e não o são, em absoluto, porque necessitem de menos habilidade ou sejam menos valiosas para seus próprios propósitos, mas porque, ao confinarem-se aos fatos e generalizações publicamente registráveis por elas atestados, devem necessariamente deixar de lado uma vasta quantidade de pequenas cores, aromas e sons evanescentes em constante alteração, e os equivalentes psíquicos destes, as minúcias de comportamento, pensamento e sentimento meio observadas, meio inferidas, meio contempladas, meio conscientemente absorvidas, a um só tempo demasiado numerosas, demasiado complexas, demasiado delicadas e demasiado indiscrimináveis umas das outras para serem identificadas, nomeadas, ordenadas, registradas e enun-

ciadas em linguagem científica neutra. E mais do que isto, há entre estas minúcias certas qualidades padrão — e do que mais podemos chamá-las? —, hábitos de pensamento e emoção, modos de olhar, de reagir, de falar sobre experiências, próximos demais de nós para serem discriminados e classificados — dos quais não temos estritamente consciência como tal, mas que, entretanto, absorvemos em nossa visão do que está acontecendo, e quanto mais sensível e agudamente conscientes estivermos deles, mais compreensão e *insight* dir-se-á justamente que possuímos.

Em grande parte, é nisso que consiste compreender os seres humanos. Tentar analisar e descrever claramente o que acontece quando assim compreendemos é impossível, não porque o processo de algum modo "transcenda" ou esteja "além" da experiência normal, ou seja algum ato especial de adivinhação mágica não descritível na linguagem da experiência comum; mas pela razão oposta, de que entra intimamente demais em nossas experiências mais normais, e é uma espécie de integração automática de um grande número de dados, demasiado fugidios e vários para serem enquadrados na moldura de algum processo científico, um após o outro, num sentido óbvio demais, indiscutível demais para ser enumerável. Nossa língua não foi feita para captá-los; foi feita para comunicar características relativamente estáveis, principalmente do mundo externo, em cujos termos nós lidamos uns com os outros, em cujo manuseio nossa vida consiste genericamente. Ela tampouco foi feita para descrever aquelas características demasiado permanentes, que estão demasiado conosco para serem observadas, visto que estão sempre lá — e por conseguinte não colocam problemas específicos, pois acompanham todas as nossas percepções (são estas as categorias que, com um esforço singular de autoconsciência, os filósofos revelam) —, ou, no outro extremo da escala, aquelas características que não são suficientemente constantes, que são demasiado efêmeras, que transferem seu sabor único ao que passa, que constituem a essência única de uma situação particular, um momento particular da história, dão seu caráter insubstituível, o fluxo e refluxo de diferenças que fazem cada momento, cada pessoa, cada ato significativo — e

o modelo de cada cultura ou empreendimento humano — ser o que é em si mesmo, unicamente diferente de tudo o mais, o que quer que seja. Essas propriedades fugazes pressupõem por sua vez aquelas mesmas características constantes, nem onipresentes demais para serem observadas, nem evanescentes demais para serem catalogadas, com que lidam as disciplinas oficiais — as ciências e as paraciências do gênero humano. Contudo, o que torna um homem tolo ou sagaz, sensível ou cego, em oposição a instruído ou culto ou bem informado, é a percepção dessas nuances únicas de cada situação como tal, em suas diferenças específicas — daquilo nela que a diferencia de todas as outras situações, isto é, daqueles aspectos que a tornam insuscetível de tratamento científico, pois há nela aquele elemento que nenhuma generalização, porque ela já é uma generalização, pode cobrir.

Como mencionei acima, é possível dizer alguma coisa sobre essas diferenças únicas — e é certamente o que historiadores e biógrafos tentam fazer. É a habilidade de fazê-lo que torna alguns estudiosos e seres humanos mais profundos do que outros, melhores conselheiros para os problemas das pessoas do que outros mais instruídos, de posse de um maior número de fatos e hipóteses. Mas afinal nem tudo pode ser definido, falado ou escrito: há coisas demais; elas passam rápido demais; infectam os próprios modos de expressão, e não temos nenhum posto de observação externo a partir do qual identificar tudo isso desapaixonadamente. O que estou tentando descrever, em resumo, é um auto-ajustamento sensível àquilo que absolutamente não pode ser medido, pesado ou plenamente descrito — aquela capacidade chamada de *insight* imaginativo, no mais alto grau de gênio —, que historiadores, romancistas, dramaturgos e pessoas comuns dotadas de compreensão da vida (ao seu nível normal chamado de senso comum) exibem igualmente. Este é um fator essencial a nos fazer admirar e confiar mais em certos historiadores do que em outros. Quando um historiador assim descreve o passado, ficamos convencidos de ter trazido diante de nós não somente fatos atestados, mas a revelação de uma forma de vida, de uma sociedade apresentada em detalhes suficientemente ricos e coerentes, suficientemente seme-

lhantes àquilo que nós mesmos compreendemos por vida humana ou intercurso social ou humano, que nos é possível, nós mesmos, continuar — extrapolar —, dar seqüência por nós mesmos, compreender por que este homem fez isso e aquela nação aquilo, sem necessidade de ter explicado em detalhe, pois nossas faculdades acionadas operam semelhantemente em nossa compreensão de nossa própria sociedade, em oposição a quaisquer conclusões dedutivas ou indutivas — é então que reconhecemos o que nos foi apresentado como história, e não a tagarelice estéril de fórmulas mecânicas ou de um monte vago de ossos históricos.

Isso é o que se chama trazer à vida uma era passada. O caminho está cheio de armadilhas traiçoeiras: cada era, cada grupo de homens, cada indivíduo tem sua própria perspectiva, e estas não permanecem estáticas, mas se alteram, e isto tem de ser entendido a partir das evidências de que dispomos, e nenhuma prova cabal de que compreendemos, no sentido em que as ciências as facultam, estará aqui disponível. Os testes de verdade e falsidade, de métodos genuínos e erro, de mera reconstrução imaginativa e *insight* confiável tão duramente alcançado são o que são na vida comum, em que distinguimos entre juízo e tolice, homens de gênio e charlatães, sem empregar critérios científicos. Além disso, toda perspectiva passada difere em si da perspectiva de todos os observadores. Há a perspectiva — o padrão único de atitudes — que é o modo de vida ou a visão do Renascimento (comum à sua própria variedade interna de pontos de vista e de caracteres, e assim sucessivamente); e há, digamos, a visão do século XVIII, o espetáculo do Renascimento tal como foi visto, digamos, pelo Iluminismo francês do século XVIII; e este irá variar em sua aparência para pensadores vitorianos, ou para os comunistas ou neotomistas do século XX. Essas perspectivas e perspectivas de perspectivas aí estão, e é tão fútil perguntar qual delas é verdadeira ou falsa quanto perguntar que vista dos Alpes é verdadeira e qual é falsa. Mas há um sentido em que os "fatos", o que pode se demonstrar através de provas, em oposição a interpretações, teorias, hipóteses, perspectivas, devem permanecer os mesmos para todos esses cambiantes pontos de vista, pois de outro

modo não teríamos absolutamente verdade histórica. E por mais diluída que seja a fronteira entre fato por um lado e atitudes e interpretações por outro, todavia ela existe. Gibbon não teria rejeitado fatos descobertos por Ranke ou Creighton ou Pirenne por não corresponderem ao que ele considerava serem fatos (nem tampouco o teria feito Tucídides); ele os teria rejeitado, se é que os rejeitou, somente porque deve ter pensado serem falsos ou triviais, ou por não serem o que estava procurando. Há concordância suficiente no seio da cultura ocidental sobre o que conta como fato e o que é teoria ou interpretação (apesar dos contínuos esforços dos relativistas e subjetivistas de todos os matizes para negá-lo) para transformar as dúvidas sobre as fronteiras entre eles em pseudoproblema. Entretanto, uma mera exposição de fatos não é história, nem mesmo se hipóteses cientificamente comprováveis forem a eles acrescentadas; somente sua inserção no concreto, na textura plena às vezes opaca mas contínua e rica da "vida real" — o *continuum* intersubjetivo diretamente reconhecível da experiência —, irá fazê-lo.

Mas esses *insights* são tão difíceis de alcançar, e também, parece, a sucessão de perspectivas, que os historiadores que levam suas dúvidas a sério têm uma tentação natural de evitá-los, ou pelo menos de reduzi-los ao mínimo. Daí o argumento daqueles pesquisadores austeros que afirmam que estabelecer que o bom rei Dagoberto ou o imperador Leo, o isauro, morreu neste ou naquele dia deste ou daquele ano, não importa o quão trivial e fatigante possa isto parecer, é estabelecer um fato concreto, algo que nenhum pesquisador futuro precisará descobrir novamente, um tijolo sólido no templo do conhecimento; ao passo que uma tentativa de analisar a "mente medieval", de fazer um relato igualmente vívido de algum aspecto da sociedade franca ou bizantina, que possibilite ao leitor "entrar" nela em imaginação, é, afinal, somente conjetura e jornalismo, fantasia coerente, concebida, pode bem ser, em termos modernos impossíveis, que abrirão provavelmente caminho, em data não muito distante, a alguma outra "interpretação", não menos arbitrária, refletindo todos os interesses e temperamentos dos novos intérpretes; não história, não ciência, mas

uma peça de auto-expressão caprichosa, agradável, até fascinante, mas *nicht Wissenschaft, bloβ Kunst.**

Nossa história intelectual é uma sucessão de períodos de inflação e deflação; quando a imaginação se torna luxuriante demais, a expensas da observação e do detalhe cuidadosos, há uma reação salutar na direção da austeridade e dos fatos desordenados; quando os relatos destes se tornam tão descoloridos, desolados e pedantes que o público começa a imaginar se vale a pena perseguir uma atividade tão melancólica, tão pouco conectada a qualquer possível interesse humano, um Macaulay, um Mommsen, um Michelet e um Pirenne reafirmam os fatos em alguma síntese magnificente, restaurando ao leitor fatigado a fé na história como relato de seres humanos reais, e não meramente de algum rincão isolado de suas vidas, tão artificialmente abstraído do restante que já não fornece respostas a qualquer possível questão que alguém possa razoavelmente desejar perguntar sobre o passado. Há uma oscilação entre tentativas de dizer tão pouco quanto possível (jogar seguro — assumir o mínimo possível de riscos com a verdade) e tentativas de dizer tanto quanto possível (não dizer menos do que podemos — ignorar o menos possível), uma oscilação perpétua entre o horror de falar mais do que sabemos com certeza, que leva a falar o mínimo possível, tão perto de absolutamente nada (a qualquer grau de interesse) quanto for humanamente possível, e *per contra* a tentativa de descrever o passado em termos reais, de dar-lhe uma aparência de vida, algo reconhecivelmente humano, mesmo ao risco inevitável de dizer mais do que podemos saber através de métodos "científicos" autorizados, acionando modos de avaliação e análise dos fatos que são intrínsecos à nossa experiência diária normal como seres humanos em relação uns com os outros — toda a vida intelectual, imaginativa, moral, estética, religiosa dos homens —, mas podem não passar pelo escrutínio de uma investigação voltada puramente para o estabelecimento de fatos. E os historiadores de um

* ...não ciência, mera arte. (*N. do T.*)

dado tempo inclinam-se em favor de um ou outro desses pólos, reagindo contra alguma tendência excessiva anterior na direção de exuberância ou fantasia demais, ou de uma aversão puritana demais à imaginação.

III

A história é o relato das relações dos seres humanos uns com os outros e com seu ambiente; conseqüentemente, o que é verdade sobre a história será provavelmente verdade sobre o pensamento político, assim como a ação. A admiração natural pelos triunfos da ciência desde Galileu e Newton tem estimulado aquelas formas de teoria política que, a partir da presunção de que os seres humanos obedecem a leis naturais comprováveis e de que seus males se devem à ignorância ou ao vício e podem ser curados, como os males de seus corpos, pela aplicação do tipo certo de higiene social, esquemas formulados por meio dos quais os homens podem ser feitos felizes e virtuosos, através de uma reorganização particular de suas vidas. E veja bem, se o que os homens sabem sobre si mesmos pudesse ser expressado da mesma forma sistemática na qual formulam seu conhecimento sobre os objetos naturais, talvez eles pudessem contar com um grau semelhante de sucesso na alteração de suas vidas. Os triunfos da tecnologia foram com justiça atribuídos ao conhecimento adequado das leis da natureza, que capacitou os homens a prever os resultados de suas próprias ações e experimentos. Sabiam que não podiam fazer tudo, mas também podiam predizer, com uma margem razoável de erro, o quanto, nos limites do que pode ser feito, eles podiam realizar. E contudo, onde quer que o mesmo método fosse aplicado a questões humanas, notadamente em 1789, 1792 e 1793, em 1848 e em 1917, os resultados raramente corresponderam às esperanças dos engenheiros humanos que conduziam os experimentos sociais cruciais. A grande Revolução Francesa fracassou em estabelecer o que seus criadores —

impregnados pelas ciências humanas de seu tempo — haviam esperado e ansiado construir; liberdade, igualdade, fraternidade não foram realizadas separadamente, e menos ainda juntas. O que dera errado? Não houvera conhecimento suficiente dos fatos? Os enciclopedistas tinham apresentado hipóteses equivocadas? Houvera um erro de cálculo na matemática envolvida?

Os que acreditavam que suas vidas de seres humanos poderiam ser controladas e planejadas por cientistas pensaram ter descoberto o erro na atenção insuficiente dada aos fatos econômicos. Foi isso que Babeuf pensou; foi isso que inspirou as insurreições malogradas de junho de 1848 em Paris; mas deu-se aí um fracasso ainda maior do que o anterior. O que fora responsável pela ruína desta vez? Os marxistas tinham pronta a resposta: o princípio dominante do desenvolvimento humano era a luta de classes economicamente determinadas; isso fora esquecido ou ignorado pelos políticos desligados do mundo real. Armados com esse *insight* final, os experimentadores não poderiam falhar; e foi com confiança suprema que todo conhecimento relevante foi colocado sob seu comando — sabiam o que estavam fazendo, podiam calcular o resultado —, que a revolução bolchevique de 1917 foi iniciada e, no devido tempo, fracassou em escala mais espetacular do que qualquer outra até então.

Não que estas revoluções tenham sido ineficazes: 1789 e 1917 haviam, cada qual, destruído um velho mundo, "liquidado" classes inteiras, transformado o mundo muito violenta e permanentemente; mas o elemento positivo do programa — os seres humanos transformados, o novo mundo moral — falhou conspicuamente em se materializar. Cada revolução fora amaldiçoada e consagrada, mas seus resultados pareciam igualmente distantes dos mais sombrios agouros de suas vítimas e das mais brilhantes esperanças de seus líderes. Alguma coisa fora mal calculada, algo tinha se mostrado recalcitrante à aritmética social empregada. Em cada caso, os próprios revolucionários se viram varridos pelas forças que haviam liberado, em uma direção que sequer haviam antecipado. Alguns foram destruídos por essas forças, alguns tentaram controlá-las, mas foram inteiramente

controlados por elas, não obstante todos os seus esforços para dominar os elementos. Os observadores desses grandes eventos estavam prontos com hipóteses *ad hoc* para relatar ou explicar ao esgotamento cada fracasso, cada frustração. Outros caíram numa espécie de fatalismo, abrindo mão de todo e qualquer esforço para entender o ininteligível. E ainda outros se refugiaram em generalizações tão vastas, padrões estendendo-se sobre períodos de muitos séculos e milênios, que as bolhas menores da superfície, as guerras e revoluções, eram "compensadas" em termos da curva cósmica considerada em seu todo. O esforço de imaginação aí empregado foi grandioso, mas seu valor para explicar acontecimentos específicos — as grandes revoluções de nosso tempo — foi relativamente pequeno.

Planos para o desenvolvimento humano, dos mais revolucionários e radicais às reformas mais moderadas, presumem algum grau de compreensão da maneira como ocorre a vida social, juntamente com algumas hipóteses sobre quais ações serão seguidas por quais conseqüências. Até o ponto em que tais visões da sociedade e tais hipóteses sobre os métodos mais eficientes para transformá-la assumem a forma de teorias explicitamente sustentadas, elas levam em conta, exclusiva ou principalmente, os fatos mais significativos da vida social, quer dizer — pelas razões que apontamos acima —, nem os mais óbvios nem os menos óbvios, mas somente aqueles que se impõem à nossa atenção (por exemplo, os que mais mudaram no passado recente, ou que sejam obstáculos ou apoios mais manifestos a algo que eu, minha classe, minha Igreja ou minha profissão deseje promover). Além disso, os fatos em questão são aqueles que se prestam mais facilmente a generalizações — e portanto se encaixam mais adequadamente nas teorias da sociedade, da história e das mudanças e desenvolvimentos políticos. Toda teoria envolve um alto grau de abstração, e portanto aqueles que baseiam suas ações em teorias tendem a observar principalmente os aspectos da situação que se amoldam a tal tratamento. É isso que vimos chamando de fatos sociais de nível superior — externos, publicamente inspecionáveis. Abaixo destes, em vários níveis de complexidade cada vez maior, há uma complicada rede de relaciona-

mentos envolvendo todas as formas de intercurso humano, mais e mais insuscetíveis de classificações meticulosas, mais e mais opaca à visão do teórico quando ele tenta desenredar sua textura, que se torna cada vez mais complexa, composta de partículas elusivas cada vez menores e mais numerosas, quando ele tenta analisar qualquer unidade social dada, mais ou menos arbitrariamente definida, em sua plena individualidade — como ocorre na realidade, unicamente diferente de todas as outras unidades. Contudo, é evidente que a distinção entre os níveis "superior" e "inferior" é artificial: cada teórico abstrai ao refletir seus propósitos limitados, mas a quantidade de maneiras em que isso pode ser feito é literalmente infinita, os fios que conectam os elementos da experiência social, as facetas, os inter-relacionamentos, as interações, são muito numerosos — certamente impossíveis de capturar exaustivamente, não importa quão grande o número de redes teóricas.

A teoria política nos termos da qual, digamos, se faz uma revolução concentra-se sobre certos aspectos do nível superior, público; com sorte, energia, habilidade e resolução da parte dos revolucionários, este nível é radicalmente alterado; certas instituições são propriamente destruídas, outras colocadas em seu lugar; vidas humanas são alteradas, idéias e políticas novas são impostas e aplicadas. Mas esta rebelião agita inevitavelmente, se podemos continuar a usar a metáfora, os níveis inferiores da vida. Vista verticalmente, a textura de uma sociedade é contínua. Mudanças nos níveis superiores causam tremores de força violenta, que se propagam por todo o sistema. Se a revolução no topo é muito violenta, penetra às mais baixas profundidades, nos recantos mais obscuros da vida em sociedade. Os teóricos da revolução podem supor serem capazes de predizer os efeitos de seu novo modelo sobre as porções da estrutura social que observam mais ou menos claramente — e isto tem um lugar em suas teorias —, mas não podem antecipar o resultado de seus atos sobre os níveis mais obscuros, e a maneira como estes irão, por sua vez, afetar o nível com o qual estão familiarizados. Inevitavelmente, seus atos afetam mais do que eles possivelmente possam saber. Os processos menos observáveis,

insuficientemente claros para serem levados em consideração, naturalmente resultam em subprodutos, os quais são amplamente incalculáveis; e daí resulta que tal é a história regular de todas as grandes revoluções — reversões violentas iniciadas para criarem um novo céu e uma nova terra em obediência a uma fórmula —, as quais, embora subvertam às vezes formas existentes, e para sempre, levam, mais freqüentemente do que não, a situações totalmente novas e imprevistas, igualmente remotas das expectativas dos revolucionários e de seus oponentes. Quanto mais abstrata a fórmula, menos adaptada às linhas tortuosas e enredadas dos relacionamentos humanos reais, e mais distante o efeito total das convicções rotineiras dos teóricos.

Os preconceitos da maioria dos homens que vêem a si mesmos como práticos, em contraposição às soluções dos programas sociais propostos pelos teóricos — a descrença popular nos intelectuais e doutrinários —, repousam sobre um sentimento de que os esquemas abstratos simplificam em excesso a complexa textura da vida humana, que em vez de seguir seus contornos tentam alterá-los, obrigá-los a se conformar à simetria e simplicidade dos próprios esquemas, e assim não prestam atenção suficiente à realidade viva disforme das vidas humanas; e quanto menos a aplicação dessas fórmulas produz os resultados esperados, mais exasperados ficam os teóricos, mais tentam enfiar os fatos em algum molde preconcebido — quanto mais resistência encontram, mais violentos são seus esforços para superá-la, quanto maior a reação, a confusão, o sofrimento incalculável, mais se perdem de vista as finalidades originais, até as conseqüências dos experimentos estarem além do que se tenha desejado, planejado ou esperado: geralmente, uma luta áspera e sem objetivo entre os planejadores e suas vítimas, em uma situação que é demais para eles, que se desdobrou além do controle de ambos.

Por que termos como "doutrinário", "ideólogo fanático", "teórico abstrato" têm de ser termos óbvios de opróbrio se a doutrina, as idéias e as abstrações podem ser corretas e verdadeiras — se há uma ciência da sociedade e *podemos* prever os resultados de atos radicais com um grau razoável de acurácia? Por que não seria próprio aplicá-

la à sociedade? Nós não acusamos físicos por acreditarem nas doutrinas de suas ciências; não condenamos astrônomos por sua devoção irretorquível aos métodos matemáticos; quando economistas, sociólogos ou cientistas políticos obtêm poder suficiente para alterar nossas vidas é que os homens começam a ficar desconfiados, indignados ou violentamente perturbados. Pode ser que isso deva-se em parte ao conservadorismo natural, à aversão a mudanças, à adesão inconsciente a teorias de "senso comum" de sua própria autoria, a não haver juízo mais tolo, à fé irrefletida no velho *establishment* e à lealdade para com ele, não importa quão cruel, injusto e grotesco. Mas não se pode atribuir a totalidade desta resistência à doutrina da estupidez e mediocridade, a interesses e preconceitos arraigados, egoísmos estreitos, ignorâncias e superstições; em parte, ela se deve a crenças sobre que tipo de comportamento tende e que tipo de comportamento não tende a produzir resultados positivos — à memória de revoluções fracassadas, aos oceanos de sangue que não levaram ao Reino do Amor, mas a mais sangue e mais miséria. E por trás de tudo há apenas o sentimento de que a estadística — a arte de governar e alterar sociedades — é tão diferente da erudição dos estudiosos quanto do conhecimento científico; que estadistas de gênio, à diferença dos mestres destas disciplinas, não podem comunicar seu conhecimento diretamente, não podem ensinar um conjunto específico de regras, não podem expressar qualquer proposição que tenham eventualmente estabelecido, sob uma forma em que possam ser facilmente aprendidas por outros (de modo que ninguém precise estabelecê-las novamente), ou ensinar o método que, depois deles, qualquer especialista competente possa praticar, sem necessitar do gênio do inventor ou descobridor original. O que se chama de sagacidade nos estadistas, a habilidade política, é compreensão em vez de saber — uma espécie de familiaridade com fatos relevantes de um certo tipo, a qual capacita os que a possuem a dizerem o que combina com quê: o que pode e o que não pode ser feito em certas circunstâncias, que meios irão funcionar em tais ou quais situações e até que ponto; sem serem necessariamente capazes de ex-

plicar como o sabem ou mesmo o que sabem. O que nos faz distinguir César Augusto, Henrique IV de França, Richelieu, Washington ou Cavour de homens como João de Leiden, o imperador Joseph II de Áustria, ou Robespierre, Hitler ou Stalin, em certo sentido não menos notáveis? Qual é o "segredo" dos sucessos dos primeiros? Como sabiam o que fazer, quando fazer? Por que seu trabalho permaneceu, enquanto o trabalho de homens não menos resolutos, instruídos e destemidos muito amiúde se desintegrou, só deixando a indizível miséria humana como memorial?

Uma vez que nos perguntamos qual o segredo, torna-se claro que não há e nem pode haver nenhum, que ficamos a imaginar que chave possuiriam aqueles homens para os mistérios das situações que viveram quando, na verdade, não há chave alguma. A botânica é uma ciência, mas a jardinagem não; ação e resultados da ação em situações em que só a superfície é visível serão bem-sucedidas em parte por sorte, sem dúvida, mas também em parte pelo "*insight*" dos atores, isto é, o tipo de compreensão das relações dos níveis "superior" e "inferior", o tipo de integração semi-instintiva dos infinitesimais incontáveis de que é composta a vida individual e social (de que Tolstoi falou tão bem no epílogo de *Guerra e paz*), em que estão envolvidos todos os tipos de habilidade — poderes de observação, conhecimento dos fatos, acima de tudo experiência — em relação às quais falamos de sentido de *timing*, de sensibilidade às necessidades e capacidades dos seres humanos, de gênio histórico e político; em resumo, o tipo de sabedoria humana, de habilidade de conduzir a vida ou ajustar meios a fins, ao qual, como descobriu Fausto, o mero conhecimento dos fatos — especialidade acadêmica, ciência — não é absolutamente idêntico. Tentativa e erro ocorrem aqui, como ocorrem nas ciências ou no desenvolvimento da erudição. O que Karl Popper chama de método hipotético-dedutivo desempenha aqui um papel central; logo, dedução e indução em seus sentidos ortodoxos. Mas há um elemento de improvisação, um tocar de ouvido, de ser capaz de captar a situação, de saber quando saltar e quando ficar quieto, para o qual nenhuma fórmula, nenhuma panacéia, nenhuma receita genérica, nenhuma ha-

lidade de identificar situações específicas como instâncias de leis rais pode ser substituto.[2]

[2] Este tipo de conhecimento, ou gênio prático, de que estadistas e historiadores necessitam igualmente para poder compreender as sociedades de seu próprio ou de outros tempos, do passado e talvez do futuro, não é o mesmo a que se fez referência na celebrada distinção estabelecida por Gilbert Ryle entre saber que e saber como. Saber como fazer alguma coisa — possuir ou adquirir uma habilidade ou aptidão — não implica a habilidade de descrever por que alguém está agindo como está agindo; um homem que sabe como dirigir uma bicicleta não precisa ser capaz de explicar o que está fazendo ou por que seu comportamento leva aos resultados que ele deseja. Mas um estadista, que diante de uma situação crítica é obrigado a escolher entre cursos alternativos, ou um historiador, que rejeita uma explicação qualquer de acontecimentos passados como fantasiosa ou superficial, porque os eventos não poderiam ter se passado da maneira indicada, ou porque a explicação não considera as conexões entre fatores verdadeiramente cruciais, julga em algum sentido a situação, avaliando-a para poder responder a seus objetores, poder dar as razões para rejeitar soluções alternativas; entretanto, ele não pode demonstrar a verdade do que está falando por referência a teorias ou sistemas de conhecimento, exceto sob um grau desconsiderável — certamente não no sentido em que cientistas ou estudiosos têm de estar prontos a empreender. Todavia, há na especialidade acadêmica, por exemplo, fortes analogias com o tipo de compreensão de que falei. O processo acadêmico de emendar um texto distorcido não me parece completamente diferente da análise ou diagnóstico de uma situação social. Aqui também, sem dúvida, não se pode agir sem método, sem sistema científico: marcas nos manuscritos são comparadas com outras marcas, estruturas de sentenças com outras estruturas; indução pode fazer as vezes de memória; testes hipotético-dedutivos, de conjetura. Contudo, quando Porson emendou o texto de Aristófanes com sucesso tão espetacular, seu sentido do estilo de Aristófanes — uma consciência do que Aristófanes podia e não podia ter dito — não poderia ter sido desempenhado por um "cérebro artificial", não importa quantas proposições gerais sobre a antiga comédia grega tenham nele sido arquivadas, quantos manuscritos e papiros e edições comentadas lhe tenham sido acrescentadas à memória. Não possuísse seu prodigioso conhecimento, Porson poderia não ter concebido suas soluções; mas sua capacidade de encontrá-las dependeu da capacidade de coordenar um número incalculável de dados obscuramente articulados — dando então o passo crucial, ou submetendo-se à experiência crucial — para discriminar e articular para si mesmo um modelo capaz de fornecer todos ou muitos desideratos. É isso que se quer dizer ao chamar sua conjetura de inspirada. Em princípio, muitas das características do estilo de Aristófanes que entraram em sua atividade criadora de maneira semiconsciente poderiam ser postas a nu, enumeradas,

Os racionalistas do século XVIII foram freqüentemente acusados, e com razão, de ignorarem essa verdade, e suporem que os fenômenos da vida social e individual poderiam ser deduzidos a partir de condições iniciais e leis científicas, como os corpos celestes no sistema newtoniano. A verdade que eles ignoraram foi a existência de uma grande lacuna entre a generalização e a situação concreta — a simplicidade da primeira, a excessiva complexidade da última. Mas alguns dentre seus críticos não estão em situação muito melhor. Não há dúvida de que Helvétius e Robespierre e Comte e Lenin erraram ao supor que a ciência aplicada resolveria todos os males humanos. Mas Burke e Maistre, e Tolstoi e T. S. Eliot, que perceberam as falácias dessa posição, tendem a sugerir que, embora a chave da ciência não seja uma, existe todavia um método verdadeiro de desvendar o mistério — crer na tradição, revelação e fé, uma visão "orgânica" da vida, a simplicidade incondicional e a simples fé cristã, ou o sentimento do fluxo oculto da civilização cristã. Mas se nós estivermos certos, todas essas soluções são falsas em princípio. Não há substituto para um sentido de realidade.[3]

rotuladas, e suas conexões sistematicamente trabalhadas. Na prática, porém, isso é obviamente impossível, pois os fatos são miúdos demais, existem em número grande demais, muito poucas pessoas são adeptas das verdadeiras operações de cata às pérolas eventualmente necessárias para capturá-los, e assim sucessivamente. A questão da solução dos problemas da história e da ação humana é muito parecida. Em certo sentido, não há razão empírica para que tais processos não possam ser plenamente descritíveis e redutíveis a ciências, não há razão para que o trabalho de gênio, inspiração e imaginação — tanto de generalização, por um lado, quanto de montagem minuciosamente escrupulosa dos fragmentos em um modelo, por outro — não possa ser feito por máquinas. Mas nossa experiência teria que ser cabalmente diferente — sua estrutura multifacetada e multinivelada teria de ser radicalmente alterada para que isto fosse possível. E, quando possibilidades tão radicais são contempladas — as quais a imaginação mal pode abranger —, talvez seja impróprio chamá-las de empíricas. Elas dizem respeito às características últimas, mais gerais da experiência humana normal, a qual nós não podemos presumir, com base na experiência humana até o presente, ser alterável; estas características são algumas vezes conhecidas como categorias, em vez de fatos empíricos.

[3] T. S. Eliot disse que os homens não podem encarar a realidade muito de frente; mas grandes historiadores, romancistas e outros artistas a encaram mais do que outros.

Muitas atividades podem lhe ser propedêuticas, como a arqueologia e a paleografia o são para a história. Historiadores e homens de ação buscam suas informações onde podem. Métodos científicos, estatísticos e detalhe biográfico microscópico — nenhum deles é irrelevante, todos podem aumentar o sentido do que pertence a qual lugar. Certamente, sem um mínimo de informação completa deste tipo não há nada, só ignorância. Entretanto, o sentido de realidade ou de história que nos capacita para detectar as relações existentes entre as coisas e pessoas reais é o de familiaridade com singularidades, ao passo que toda teoria lida com atributos e entidades idealizadas — com o geral.

Muitos pensadores percebem isso, mas somente Hegel tentou casar os dois, falando do universal como "concreto", repudiando a ciência existente por lidar com abstrações, e propondo a possibilidade de uma outra totalidade superior, a qual, sem cessar de ser geral, capacitaria o cientista (isto é, o metafísico) a raciocinar seu progresso através de etapas infalíveis, até o coração do concreto particular — a situação real, que ele entenderia em toda a sua complexidade, plenitude e riqueza, tão clara e exaustivamente, e com o mesmo tipo de certeza demonstrativa, como a apropriar-se de sistemas rigorosamente dedutivos. Através desse prodigioso paradoxo, concebia-se uma disposição mental em que atributos contraditórios — o formal e o material; teoria e prática; dedução e familiaridade direta; o aqui e agora, a situação real, assim como o lá e depois, separados por tempo e espaço; pensamento e observação; experiência real e generalização a partir dela; sujeito e objeto; coisas e palavras — tudo foi proclamado uno e indivisível, objeto de um juízo transcendental, o *Geist** tomando consciência de si, pronto a suceder a todos os esforços coxos e alquebrados, de tratar os fragmentos da realidade um por um, ou, pior, como se cada um contivesse um todo. Entretanto, em seu próprio esforço para desatar o nó por meio daquilo que, na melhor hipótese, não passa de uma mágica sensacional de evocar espíritos, Hegel con-

* Mente, espírito, intelecto. (*N. do T.*)

tribuiu para desmascarar as proposições exageradas do positivismo de seu tempo, que identificava todo conhecimento com os métodos das ciências naturais, culminando em um sistema de proposições gerais abrangente do universo e dando conta de tudo que existia.

A maioria das utopias de nosso tempo procedeu desse tipo de positivismo. O que queremos dizer quando dizemos que um pensador é utópico, ou quando acusamos um historiador de apresentar um relato irrealista ou excessivamente doutrinário dos acontecimentos? Afinal, nenhum utopista moderno pode ser acusado de querer desafiar as leis da física. Não foram leis como a da gravitação ou do eletromagnetismo que os utópicos ignoraram. Contra o que então pecaram os ardentes sequazes de tais sistemas? Certamente não contra as leis da sociologia, pois muito poucas foram até aqui estabelecidas, mesmo pelos procedimentos "científicos" menos rigorosos e mais impressionistas. Sem dúvida, a crença excessiva em sua existência é uma das marcas da falta de realismo — como mostram todas as ocasiões em que a ação dos homens sucessivamente os questionou e empurrou para dentro de mais um modelo sociológico falso. Parece mais verdadeiro dizer que ser utópico é sugerir que cursos podem ser seguidos, quando na verdade não podem, e argumentá-lo a partir de premissas teóricas, em face da evidência "concreta" dos "fatos". Foi certamente o que Napoleão ou Bismarck quiseram registrar ao repreender os teóricos especulativos.

Que fatos resistem a nossos anseios, fazendo com que sistemas em outras circunstâncias desejáveis pareçam impraticáveis a homens sensatos, tornando os que todavia advogam sua realização passíveis de serem chamados de teóricos levianos, de utopistas cegos? Não há dúvida de que, ao argumentar sobre o que pode e o que não pode ser feito, tendemos a dizer que este ou aquele plano "irá inevitavelmente fracassar" — isto é, que repousa sobre a presunção de que anseios humanos, organizações humanas, serão fortes o suficiente para realizar isto ou aquilo, quando na verdade não serão, visto que forças poderosas demais irão esmagá-los e derrotá-los. Quais são essas forças? Forças que, digamos, Bismarck e lorde Salisbury ou Abraham

Lincoln compreenderam, acreditamos, mas que meros fanáticos obcecados por teorias não.

Há pelo menos uma resposta a esta questão que é certamente falsa: a de que Bismarck percebeu leis que os fanáticos não perceberam, estando para elas na mesma razão que Newton e Darwin estão para os astrólogos e alquimistas pré-científicos. Isto não é verdade. Se conhecemos leis, as leis que governam a vida social ou individual, podemos operar segundo elas, usando-as como usamos outras para conquistar a natureza, inventando métodos capazes de levar estas forças plenamente em conta — suas relações e pródigos efeitos. Mas é precisamente desta tecnologia social confiável que carecemos. Ninguém supõe realmente que Bismarck conhecesse mais leis da dinâmica social, ou que as conhecesse melhor então do que, digamos, Comte. Ao contrário, é porque Comte acreditava nelas e William James não que o primeiro é condenado como utópico. Quando dizemos, de algum processo, que é inevitável, quando advertimos pessoas para não dirigirem seus anseios contra as forças mais poderosas da situação histórica, que elas não podem alterar, ou não podem alterar da maneira que desejam, queremos dizer não que conhecemos os fatos e leis a que obedecemos, mas que não os conhecemos; que temos consciência, além dos fatos para os quais apontam os reformistas potenciais, de uma massa obscura de fatores cuja tendência geral percebemos, mas cujas inter-relações precisas não podemos formular, e que qualquer tentativa de agir como se apenas os claros fatores do "nível superior" fossem significantes ou cruciais, ignorando o âmago da situação, levará à frustração das reformas pretendidas, e talvez a desastres inesperados. Quando pensamos nos utopistas como pessoas tentando pateticamente derrubar instituições ou alterar a natureza de indivíduos ou Estados, o *pathos* não deriva do fato de existirem leis conhecidas que esses homens estejam desafiando cegamente, mas sim de usarem seu conhecimento de uma pequena parcela do cenário para cobrir o cenário inteiro; porque ao invés de compreender e admitir o quanto nosso conhecimento é diminuto, o quanto mesmo este conhecimento — como podemos esperar possuí-lo — das relações do que é e do que não

é claramente visível não pode ser formulado sob a forma de leis ou generalizações, eles fingem que tudo que precisa ser conhecido é conhecido, que estão trabalhando de olhos abertos em um meio transparente, com os fatos e leis precisamente dispostos diante de si, e que não estão andando às apalpadelas, como de fato estão, à meia-luz, em que alguns conseguem ver um pouco mais longe do que outros, mas ninguém vê além de um certo ponto, e, como pilotos no nevoeiro, precisam confiar em um sentido geral de onde estão e como navegar em tal tempo e em tais águas, com o tipo de assistência que podem receber de mapas estabelecidos em outras datas, por homens empregando convenções diferentes, e pela ajuda de instrumentos tais que só fornecem as informações mais genéricas sobre sua situação.

Uma das maiores e mais fatais falácias dos grandes construtores de sistemas do século XIX, hegelianos e comtistas e, acima de tudo, das muitas seitas marxistas, é supor que se chamamos alguma coisa de inevitável pretendemos indicar a existência de uma lei. Nas ciências naturais, usa-se raramente o conceito de inevitabilidade, e identificar o que é inevitável com o que seria evitável de acordo com uma lei pode talvez ser válido, e é certamente inofensivo; mas, na esfera das relações humanas, exatamente o oposto parece ser o caso. Quando falamos de forças grandes demais para opor resistência, não queremos dizer que nos defrontamos com uma "lei de ferro". Queremos dizer que há coisas demais que não conhecemos, mas intuímos vagamente, sobre a situação, e que nossos anseios e os meios à nossa disposição podem não ser eficazes o bastante para dominar esses fatores desconhecidos, freqüentemente ameaçadores, precisamente por serem muito difíceis de analisar. É justo que admiremos aqueles estadistas que, sem terem a pretensão de detectar leis, sejam capazes de fazer mais do que outros para realizar seus planos, em função de um sentido superior dos contornos daqueles fatores desconhecidos e semiconhecidos, e do seu efeito sobre esta ou aquela situação real. São eles as pessoas que avaliam que efeito este ou aquele ato humano deliberado terá provavelmente sobre a textura particular que a situação lhes apresenta; e estimam a textura, e quanto eles ou outros serão capazes de

modificá-la através de atos de vontade — uma textura composta de fatores humanos e não-humanos em sua interação —, sem o benefício de leis ou teorias; pois os fatores em questão estão abaixo do nível da visão científica clara, são precisamente aqueles complexos demais, numerosos demais, miúdos demais para serem destilados e ressumados em uma estrutura dedutiva elegante de leis naturais suscetíveis de tratamento matemático, e são "formidáveis", "inexoráveis" e "inevitáveis" precisamente porque a textura *é* opaca. Não podemos dizer exatamente até que ponto eles se mostrarão plásticos, pois todo esforço para atuar sobre eles é um risco, e não precisamente calculável — o oposto exato seria verdade se houvesse leis sociais e nós as conhecêssemos, e se soubéssemos o que queremos dizer por "inevitável", ou o que está de acordo com elas.

A equação que identifica o meio difícil em que vivemos com algo que obedece a leis, elas mesmas precisas, contradiz nossos usos normais. Para marxistas, e certamente para todos os que acreditam que a vida social ou individual é totalmente determinada por leis ao menos em princípio verificáveis, os homens são mais frágeis do que supuseram em sua soberba pré-científica; são previsíveis, e em princípio capazes de onisciência. Mas ao pensarmos comumente sobre nós, especialmente como historiadores ou homens de ação — isto é, quando lidamos com indivíduos, coisas e fatos particulares —, o que vemos é um espetáculo muito diferente: de homens governados por poucas leis naturais; errando, derrotados, vítimas uns dos outros, pela ignorância não de leis, mas essencialmente dos resultados dos atos humanos, sendo mais bem-sucedidos os que possuem (além de sorte, que é talvez indispensável) uma combinação de força de vontade e capacidade de avaliação não-científica e não-generalizante de situações específicas *ad hoc*; o que nos leva a um retrato do homem como criatura livre, algumas vezes forte e amplamente ignorante, o que é exatamente o contrário da visão científica do homem como criatura frágil, determinada e potencialmente onisciente.

É o fracasso retumbante dessa visão em se conformar ao que observamos na vida que desperta a suspeita contra os cientistas quan-

do tentam generalizar sobre história ou política. Suas teorias são condenadas como tolas, doutrinárias e utópicas. O que se quer dizer é que todas as reformas sugeridas por tais considerações, sejam elas da Esquerda ou da Direita, não levam em consideração o único método pelo qual tudo sempre se realiza na prática, seja isto bom ou mau, o único método de descoberta, a resposta às questões que são próprias de historiadores, a saber: o que o homem faz e suporta, por que e como? A noção de que as respostas a estas questões podem ser fornecidas pela formulação de leis gerais, a partir das quais o passado e o futuro de indivíduos e sociedades podem ser previstos com sucesso, é que levou a concepções equivocadas tanto na teoria quanto na prática: a histórias e teorias pseudocientíficas e fantasiosas do comportamento humano, abstratas e formais a expensas dos fatos, e a revoluções e guerras e campanhas ideológicas conduzidas na base de certezas dogmáticas sobre seu produto — enormes equívocos, que custaram a vida, a liberdade e a felicidade de muitíssimos seres humanos inocentes.

Discernimento político

O que é ter bom discernimento em política? O que é ser politicamente sagaz, ou talentoso, ser um gênio político, ou mesmo nada mais do que um político competente, saber como fazer as coisas acontecerem? Talvez uma maneira de procurar a resposta seja considerar o que dizemos quando censuramos políticos, ou deles nos compadecemos, por não possuírem tais qualidades. Queixamo-nos, às vezes, de que estão cegos pelo preconceito ou paixão, mas cegos para quê? Dizemos que não entendem os tempos em que vivem, ou que resistem a algo chamado "a lógica dos fatos", ou que "tentam fazer o relógio andar para trás", ou que a "história está contra eles", ou que são ignorantes e incapazes de aprender, ou ainda idealistas sem capacidade prática, visionários, utopistas, hipnotizados pelo sonho de algum passado fabuloso ou futuro irrealizável. Todas estas expressões ou metáforas parecem pressupor a existência de algo que nós conhecemos (de que o crítico tem alguma noção), e que aquelas pessoas, infelizes, não conseguiram abarcar, trate-se do movimento inexorável de algum relógio cósmico, que nenhum homem pode alterar, ou de algum padrão de coisas no tempo e no espaço, ou algum outro meio mais misterioso — "o reino do Espírito" ou "a realidade final" —, que tem de ser compreendido em primeiro lugar, se o que se quer realmente é evitar frustração.

Mas o que é este conhecimento? Tratar-se-á do conhecimento de uma ciência? Há realmente leis a serem descobertas, regras a serem aprendidas? Podem os políticos aprender, é possível ensinar-lhes, uma coisa chamada política — a ciência dos relacionamentos dos seres humanos uns com os outros e com o meio —, que consiste, como outras ciências, em sistemas de hipóteses comprovadas, organizadas

segundo leis, que capacitam, pelo uso de experimentos posteriores, a descobrir outros fatos e a provar novas hipóteses?

Esta era certamente a noção, oculta ou aberta, tanto de Hobbes como de Spinoza, cada qual a seu modo, e de seus seguidores — uma noção que se tornou cada vez mais poderosa nos séculos XVIII e XIX, quando as ciências naturais adquiriram enorme prestígio, e foram feitas tentativas de afirmar que tudo quanto não pudesse ser reduzido a uma ciência natural não podia, sequer, ser propriamente chamado de conhecimento. Os cientistas deterministas mais ambiciosos e extremos — Holbach, Helvétius, La Mettrie — pensavam que, dada uma quantidade suficiente de conhecimento da natureza humana universal e das leis do comportamento social, e uma quantidade suficiente de conhecimento do estado de determinados seres humanos em um tempo determinado, seria possível calcular cientificamente como estes seres humanos, ou pelo menos grandes grupos de seres humanos — sociedades ou classes inteiras — se comportariam sob outro dado conjunto de circunstâncias. Argumentava-se, e isso parecia bastante razoável na época, que apenas o conhecimento da mecânica era indispensável para engenheiros, arquitetos ou inventores, de modo que o conhecimento da mecânica social era necessário para qualquer um — políticos, por exemplo — que quisesse fazer grandes contingentes de homens fazerem isto ou aquilo. Pois, sem isso, em que poderiam confiar senão em impressões casuais, reminiscências não-verificadas, semi-relembradas, conjeturas, meros métodos empíricos, hipóteses não-científicas? Sem dúvida, é preciso arranjar-se com alguma destas possibilidades quando não há um método científico à disposição; mas é necessário compreender que elas não são melhores do que as conjeturas desorganizadas dos povos primitivos sobre a natureza, ou dos habitantes da Europa durante a Idade Média — ferramentas grotescamente inadequadas, superadas em seguida pelos primeiros avanços da ciência verdadeira. E há quem tenha pensado assim (em instituições do mais alto padrão cultural), e quem ainda o pense até hoje.

Pensadores menos ambiciosos, influenciados pelos pais das ciên-

cias da vida na virada do século XVIII, concebiam a ciência da sociedade mais como uma espécie de anatomia social. Para ser bom médico é necessário, mas não suficiente, conhecer teoria anatômica. Pois também é preciso saber como aplicá-la em casos específicos — pacientes específicos que sofrem de formas específicas de doenças específicas. E isto não se pode aprender inteiramente através de professores e de livros, pois requer experiência pessoal considerável e aptidão natural. Entretanto, nem experiência nem dons naturais podem ser um substituto completo para o conhecimento de uma ciência desenvolvida — patologia, digamos, ou anatomia. Saber apenas a teoria pode não bastar para curar o doente, mas ignorá-la é fatal. Por analogia com a medicina, deficiências de mau discernimento político, falta de realismo, utopia, tentativas de deter o progresso etc. foram propriamente consideradas como derivadas da ignorância ou da rebeldia às leis do desenvolvimento social — leis da biologia social (que concebem a sociedade como um organismo em vez de um mecanismo), ou da correspondente ciência política.

Os filósofos de inclinação científica do século XVIII acreditavam apaixonadamente nestas leis; eles tentaram explicar o comportamento humano totalmente em temos dos efeitos identificáveis da educação, do ambiente natural e dos resultados previsíveis do jogo dos apetites e paixões. Entretanto, essa abordagem mostrou explicar somente uma parte muito pequena do comportamento real dos seres humanos nos momentos em que este mais parecia precisar de explicação — durante e após o terror jacobino —, e fracassou conspicuamente em predizer ou analisar fenômenos tão importantes como o crescimento e a violência do nacionalismo, a singularidade de várias culturas e os conflitos entre elas, e os acontecimentos que conduziam a guerras e revoluções; e deu provas de uma compreensão tão pífia do que se pode chamar, *grosso modo*, de vida espiritual ou emocional (tanto de indivíduos como de povos) e do jogo imprevisível dos fatores irracionais, que novas hipóteses entraram inevitavelmente em campo, cada qual reivindicando ter superado todas as outras e ser a última, e definitiva, palavra sobre o assunto.

Pregadores messiânicos — profetas — como Saint-Simon, Fourier, Comte; pensadores dogmáticos como Hegel, Marx, Spengler; pensadores teológicos de inclinação histórica de Bossuet a Toynbee; os vulgarizadores de Darwin; os adaptadores desta ou daquela escola dominante de sociologia ou psicologia —, todos tentaram preencher a lacuna deixada pelo fracasso dos filósofos do século XVIII em construir uma ciência da sociedade adequada e bem-sucedida. Cada um destes novos apóstolos do século XIX lançou sua reivindicação de posse exclusiva da verdade. O que todos tinham em comum era a crença de haver um grande modelo universal e um método único de apreendê-lo, cujo conhecimento teria salvado estadistas de muitos erros e a humanidade de muitas tragédias medonhas.

Ninguém jamais negou que estadistas como Colbert, Richelieu, Washington, Pitt ou Bismarck pareçam ter-se saído bem mesmo sem esse conhecimento, assim como pontes foram obviamente construídas antes da descoberta dos princípios da mecânica, e doenças foram curadas por homens que não sabiam anatomia. Admitia-se que muito poderia ser realizado — e o fora — pelas conjeturas inspiradas de gênios individuais, e por suas habilidades instintivas; porém, e assim argumentava-se particularmente ao final do século XIX, já não havia mais necessidade de usar fontes tão precárias de luz. Alguns sociólogos otimistas sustentaram que os princípios que nortearam a ação daqueles grandes homens, mesmo que nem sempre tivessem consciência disso, podem ser extraídos e reduzidos a uma ciência acurada, de modo muito semelhantemente àquele como os princípios da biologia ou da mecânica foram uma vez estabelecidos.

Deste ponto de vista, o discernimento político não teria nunca mais de ser questão de instinto, faro, iluminações repentinas e lampejos geniais não-analisáveis; ao invés disso, construir-se-ia doravante sobre os fundamentos do conhecimento indubitável. As opiniões podem variar quanto a saber se esse novo conhecimento seria empírico ou se *a priori* se retiraria sua autoridade dos métodos da ciência natural ou da metafísica; porém, em quaisquer das formas, ele se elevou ao que Herbert Spencer chamou de ciências da estatística social e

da dinâmica social. Os que o aplicariam seriam engenheiros sociais; a misteriosa arte do governo perderia seu mistério; poderia ser ensinada, aprendida, aplicada; tratava-se de uma questão de competência profissional e especialização.

Esta tese seria mais plausível se as leis recém-descobertas não tivessem, em regra, revelado ser antigos truísmos — tal como a maioria das revoluções é seguida por uma reação (o que não chega a ser muito mais do que a virtual tautologia de que a maioria dos movimentos chega ao fim em alguma hora, fazendo-se então seguir por alguma outra coisa, freqüentemente na direção oposta) —, ou teses constante e violentamente subvertidas pelos acontecimentos, deixando os sistemas teóricos em ruínas. Talvez ninguém tenha contribuído tanto para minar a confiança na possibilidade de uma ciência das relações humanas fidedigna quanto os grandes tiranos de nossos dias — Lenin, Stalin, Hitler. Se a crença nas leis da história e no "socialismo científico" ajudou realmente Lenin e Stalin, ajudou-os menos como forma de conhecimento do que como fé fanática, à maneira que quase qualquer dogma pode ajudar determinados homens, justificando atos implacáveis e suprimindo dúvidas e escrúpulos.

Entre eles, Stalin e Hitler quase não deixaram pedra sobre pedra do edifício certa vez esplêndido das leis inexoráveis da história. Hitler, afinal, quase conseguiu atingir seu objetivo professado, de desfazer os resultados da Revolução Francesa. A Revolução Russa alterou violentamente toda a sociedade ocidental, na qual a maioria dos observadores até aquela data parecia enxergar um curso completamente ordeiro — projetando-a num movimento irregular, seguido por um colapso dramático, tão pouco previsto pelos marxistas quanto por quaisquer outros profetas "científicos". É bastante fácil arranjar o passado de maneira simétrica — o famoso epigrama cínico de Voltaire sobre a história como chateação aos mortos não é tão superficial quanto parece.[1]

[1] "Un historien est un babillard qui fait de tracasseries aux morts." ["*Um historiador é um tagarela que fica amolando os mortos.*"] *The Complete Works of Voltaire*, v. 82 (Genebra e Toronto, 1968), p. 452.

Uma verdadeira ciência, entretanto, deve ser capaz não só de rearranjar o passado, mas também de prever o futuro. Classificar fatos, ordená-los numa rede de padrões, não chega a constituir exatamente uma ciência.

Dizem que o grande terremoto que destruiu Lisboa em meados do século XVIII abalou a fé de Voltaire no inevitável progresso humano. De modo semelhante, as rebeliões políticas destrutivas de nosso tempo instilaram terríveis dúvidas sobre a exeqüibilidade de uma ciência confiável do comportamento humano, para a orientação dos homens de ação — fossem eles industriais, funcionários da previdência social ou estadistas. O tema tinha evidentemente de ser reexaminado: a presunção de que uma ciência exata do comportamento social era meramente uma questão de tempo e de engenhosidade já não parecia mais tão óbvia. Que método deveria a ciência seguir? Não dedutivo, é claro: não havia nenhum axioma aceito a partir do qual o comportamento humano como um todo pudesse ser deduzido por meio de regras lógicas convencionadas. Nem mesmo o mais dogmático dos teólogos afirmaria tanto. Indutivo, então? Leis baseadas na observação de uma grande coleção de dados empíricos? Ou será que métodos hipotéticos-dedutivos não são facilmente aplicáveis às complexidades dos assuntos humanos?

Em tese, sem dúvida, tais leis seriam comprováveis; na prática, porém, a coisa parecia menos promissora. Se sou um estadista diante de uma escolha angustiante de possíveis cursos de ação em uma situação crítica, acharia realmente útil — mesmo se puder me dar ao luxo de esperar tanto pela resposta — empregar uma equipe de especialistas em ciência política para reunir para mim, a partir da história passada, todos os tipos de casos análogos à minha situação, dos quais deveríamos então abstrair o que teriam em comum, derivando do exercício leis relevantes do comportamento humano? Os exemplos a facultar tal indução — ou para a construção de hipóteses voltadas para a sistematização de conhecimento histórico — seriam, tão vária é a experiência humana, pouco numerosos; e a rejeição, mesmo nestes exemplos, de tudo aquilo que lhes fosse único, assim como a retenção

somente daquilo que lhes fosse comum, produziria um resíduo muito delgado e genérico, inespecífico demais para ser de grande ajuda em um dilema prático.

Obviamente, o que interessa é entender uma situação particular em sua plena singularidade, o homem, o evento, os perigos específicos, as esperanças e medos particulares que estarão funcionando ativamente em um lugar e um tempo particulares: em Paris em 1791, em Petrogrado em 1917, em Budapeste em 1956, em Praga em 1968 ou em Moscou em 1991. Nós não precisamos prestar atenção sistematicamente ao que quer que estes eventos tenham em comum com outros eventos ou outras situações, que pode lhes assemelhar em muitos aspectos, mas pode carecer exatamente daquilo que faz toda a diferença em um momento particular, em um lugar particular. Se eu estiver dirigindo um carro desesperadamente apressado, chegar a uma ponte de aparência frágil, e ter de tomar uma decisão sobre sua capacidade de suportar ou não o meu peso, seria sem dúvida útil dispor de algum conhecimento dos princípios da engenharia. Mas ainda assim não poderei me permitir parar para observar e calcular. Para me ser útil em uma crise, tal conhecimento tem necessariamente de originar uma habilidade semi-instintiva — como a capacidade de ler sem a necessidade de uma consciência simultânea das regras da linguagem.

Não obstante, pode-se, afinal, formular algumas leis em engenharia, mesmo que eu não precise mantê-las constantemente na mente. No reino da ação política, as leis são certamente poucas e remotas: habilidades são tudo. O que faz estadistas darem certo, bem como motoristas de automóveis, é que não têm de pensar em termos gerais — isto é, eles não se perguntam primariamente em que aspectos uma situação dada se assemelha ou diferencia de outras situações no longo curso da história humana (que é o que sociólogos históricos ou teólogos de roupagem histórica, como Vico ou Toynbee, gostam muito de fazer). Seu mérito é alcançar a combinação única de características que constituem aquela situação particular — aquela e nenhuma outra. O que se considera sejam capazes de fazer é compreender o caráter de um movimento particular, de um indivíduo particular, de um estado

de coisas único, de uma atmosfera única, de alguma combinação particular de fatores econômicos, políticos e pessoais; e não saímos por aí supondo prontamente que essa capacidade possa ser ensinada.

Falamos de uma sensibilidade excepcional para certos tipos de fatos, e recorremos a metáforas. Dizemos, de certas pessoas, que são como se tivessem antenas, a lhes comunicar os contornos e texturas específicos de uma situação política ou social. Falamos de possuir um bom olho político, ou faro, de um sentido político que o amor, a ambição ou o ódio possam despertar, de um sentido de a crise e o perigo estarem se agravando (ou se amenizando), para o qual a experiência é crucial, um talento particular, possivelmente não inteiramente diferente do dos artistas ou escritores criativos. Não estamos falando de algo oculto ou metafísico, nem de nenhum olho mágico capaz de penetrar em coisas que os espíritos comuns não podem apreender; queremos dizer algo perfeitamente banal, empírico e quase estético em sua maneira de funcionar.

O talento que mencionamos requer, acima de tudo, uma capacidade de integrar um vasto amálgama de dados multicoloridos, evanescentes, em alteração constante e justaposição permanente; dados profusos, velozes demais, enredados demais para serem captados, fixados e classificados como tantas borboletas. Integrar neste sentido significa ver os dados (aqueles identificados tanto pelo conhecimento científico como por percepção direta) como elementos de um padrão único, com suas implicações, vê-los como sintomas do passado e possibilidades futuras, vê-los pragmaticamente — isto é, em termos do que você e outros podem fazer ou farão com eles, e o que eles podem fazer ou farão com outros ou com você. Para capturar a situação neste sentido é preciso *ver*, experimentar uma espécie de contato direto, quase sensual com os dados relevantes, e não meramente reconhecer suas características gerais, classificá-los e raciocinar sobre eles, ou analisá-los, chegar a conclusões e formular teorias sobre eles.

Acho que a capacidade de enxergar esse prisma é semelhante ao dom de alguns romancistas, que faz com que escritores como Tolstoi

e Proust, digamos, transmitam um sentido de familiaridade direta com a textura da vida; não apenas o sentimento de um fluxo caótico de experiência, mas uma capacidade altamente desenvolvida de discriminar o que interessa do resto, tanto do ponto de vista do escritor quanto daquele das personagens que ele descreve. Acima de tudo, trata-se de um sentido acurado do que se encaixa com quê, do que decorre de quê, do que leva a quê; de como as coisas parecem variar para os diferentes observadores, que efeito pode ter tal experiência sobre eles; que resultados se produzirão provavelmente em uma situação concreta de interação de seres humanos e forças impessoais — geográficas, biológicas, psicológicas ou quaisquer que sejam. Um sentido para o que é qualitativo, em vez do que é quantitativo, para o que é específico em vez de geral; uma espécie de familiaridade direta, distinta da capacidade de descrever, de calcular ou inferir; o que, de modo vário, chama-se de sabedoria humana, compreensão imaginativa, *insight*, perceptividade e, por extensão, de intuição (que sugere perigosamente alguma faculdade mágica), em oposição às virtudes marcadamente diferentes — muito grandes como são — do conhecimento teórico, especialidade acadêmica, erudição, poder de raciocínio e generalização, gênio intelectual.

A qualidade que estou tentando descrever é a compreensão especial da vida pública (ou, neste aspecto, da vida privada) que têm os estadistas bem-sucedidos, sejam eles perniciosos ou virtuosos — qualidade que Bismarck possuía (seguramente um exemplo notável, no último século, de político dotado de grande discernimento político), Talleyrand, Franklin Roosevelt ou, neste tocante, homens como Cavour ou Disraeli, Gladstone ou Atatürk, em comum com os grandes romancistas psicológicos, algo que às vezes falta conspicuamente a homens de gênio mais puramente teóricos como Newton, Einstein ou Russell, ou mesmo Freud. Isto é verdade até mesmo a respeito de Lenin, apesar da imensa carga teórica com que ele se sobrecarregou.

Como devemos chamar esse tipo de capacidade? Sabedoria prática, razão prática, talvez um sentido do que vai e do que não vai "funcionar". Trata-se, em primeiro lugar, de uma capacidade de síntese ao

invés de análise, de conhecimento no sentido em que treinadores conhecem seus animais, ou pais seus filhos, ou maestros suas orquestras, em oposição àquele em que o químico conhece o conteúdo de seus tubos de ensaio, ou matemáticos as regras que seus símbolos obedecem. Os que não têm esta capacidade — quaisquer que sejam as qualidades que venham a possuir, não importa quão inteligentes, instruídos, imaginativos, delicados, nobres, encantadores, e de outro modo talentosos possam ser — são corretamente considerados politicamente ineptos — no sentido em que Joseph II da Áustria foi inepto (e ele foi certamente um homem moralmente melhor do que, digamos, seus contemporâneos Frederico o Grande e a imperatriz Catarina II da Rússia, muito mais bem-sucedidos em atingir seus objetivos e muito mais indulgentemente dispostos em relação à espécie humana) ou em que os puritanos James II, Robespierre (ou, neste particular, Hitler ou mesmo Lenin no final) se mostraram ineptos para realizar até mesmo seus objetivos positivos.

O que o imperador Augusto ou Bismarck percebia, e Joseph II ou o imperador Cláudio não? É muito provável que o imperador Joseph fosse intelectualmente mais eminente e muito melhor do que Bismarck, e que Cláudio possa ter conhecido muito mais coisas do que Augusto. Mas Bismarck (ou Augusto) tinha o poder de integrar ou sintetizar os filetes e fragmentos infinitamente fugidios, quebradiços e vários que constituem a vida em qualquer nível, assim como qualquer ser humano precisa integrá-los, em alguma medida (se quiser sobreviver), sem parar para analisar como fazer o que está fazendo, e se há uma justificativa teórica para sua atividade. Todos precisam fazê-lo, mas Bismarck o fez cobrindo um campo muito maior, contra um horizonte mais amplo de cursos de ação possíveis, e com poder muito maior — na verdade, a um ponto muito acertadamente caracterizado como de gênio. Além disso, os bocados e partes que requerem integração — isto é, serem vistos em seu encaixe com outros bocados e partes, e incompatíveis com ainda outros bocados e partes, do modo em que se encaixam e falham em se encaixar de fato na realidade —, estes ingredientes básicos da vida são, em certo sentido, familiares demais,

nós convivemos demais com eles, que estão perto demais de nós; formam a textura dos níveis semiconsciente e inconsciente de nossa vida, e por esta razão tendem a resistir à classificação meticulosa.

É claro, tudo que possa ser isolado, observado e inspecionado deve sê-lo. Não carece sermos obscurantistas. Não desejo dizer ou sugerir, como fizeram alguns pensadores românticos, que algo se perde no próprio ato de investigar, analisar e elucidar, que há virtude na obscuridade como tal, que as coisas mais importantes são profundas demais para as palavras, e deveriam ser deixadas intocadas, que de algum modo é blasfemo enunciá-las.[2]

Acho que esta é uma doutrina falsa e totalmente deletéria. O que quer que possa ser elucidado, articulado, incorporado a uma ciência peculiar, deve sê-lo, é claro. "Nós matamos para dissecar", declarou Wordsworth[3] — há vezes em que o fazemos; e outras em que dissecar revela verdades. Há vastas regiões da realidade que somente métodos científicos, hipóteses, verdades estabelecidas podem revelar, dar conta, explicar e certamente controlar. Aquilo que a ciência for capaz de alcançar deve ser bem-vindo: em história, estudos clássicos, arqueologia, demografia, no estudo do comportamento coletivo; em tantos outros campos da vida e do esforço humanos, métodos científicos podem fornecer informações indispensáveis.

Não me incluo entre aqueles que dizem que a ciência natural, e a tecnologia nela baseada, distorce de algum modo nossa visão, nos impedindo de ter um contato direto com a realidade — "essência" — que os gregos pré-socráticos ou europeus medievais viam face a face. Isso é uma desilusão nostálgica absurda. Meu argumento é que, na prática, nem tudo pode ser abarcado pelas ciências — não há dúvida de que muito não pode sê-lo. Pois como nos ensinou Tolstoi há muito,

[2] Neste particular, Keats escreveu: "Do not all charms fly / At the mere touch of cold philosophy?... Philosophy will clip an Angel's wings, / Conquer all mysteries by rule and line..." ["Não fogem todos encantos / Ao mero toque da fria filosofia?... A filosofia cortará as asas de um Anjo, / Conquistará todos os mistérios através de regra e limite..."]. *Lamia* (1820), parte 2, linha 229.

[3] Em "The Tables Turned"(1798).

as partículas são miúdas demais, heterogêneas demais, sucedem-se umas às outras rápido demais, ocorrem em combinações complexas demais, são parte e quinhão do que somos e fazemos, para poderem ser submetidas ao grau requerido de abstração, aquele mínimo de generalização e formalização — idealização — que qualquer ciência deve exigir. Afinal, Frederico da Prússia e Catarina a Grande fundaram academias científicas (que ainda são famosas e importantes) com a ajuda de cientistas franceses e suíços — mas não tentaram aprender com eles como governar. E embora o pai da sociologia, o eminente Auguste Comte, certamente conhecesse muitos mais fatos e leis do que qualquer político, suas teorias não passam hoje de um triste, imenso e obsoleto fóssil na corrente do conhecimento, uma espécie de curiosidade de museu, ao passo que os talentos políticos de Bismarck — se posso retornar a este homem tão longe de ser admirável, mas que foi talvez o estadista mais efetivo do século XIX — permanecem, infelizmente, mais que familiares entre nós. Não há ciência natural da política, não mais do que ciência natural da ética. A ciência natural não pode responder a todas as questões.

Tudo que estou preocupado em negar, ou pelo menos questionar, é a verdade da máxima de Freud segundo a qual, não podendo a ciência explicar todas as coisas, nada mais pode fazê-lo. Bismarck entendeu algo que, digamos, Darwin ou James Clerk Maxwell não precisaram entender, algo sobre o meio público em que ele atuava, e compreendeu-o como o escultor compreende a pedra ou o barro; isto é, compreendeu, neste caso particular, as reações potenciais de contingentes relevantes de alemães, franceses, italianos ou russos, e compreendeu-o, até onde sabemos, sem qualquer inferência deliberada ou olhar cauteloso para as leis da história, ou leis de qualquer tipo, e sem recurso a qualquer outra chave ou panacéia específica — como as recomendadas por Maistre, Hegel ou Nietzsche, por Bergson ou algum de seus sucessores irracionalistas, não mais do que aquelas de seus inimigos, os amigos da ciência. Ele obteve sucesso porque tinha o dom particular de usar sua experiência e observação para adivinhar com êxito como as coisas se desdobrariam.

Cientistas, ou pelos menos *qua* cientistas, não precisam deste talento. Certamente, sua educação freqüentemente os torna peculiarmente incapazes a este respeito. Homens cientificamente treinados parecem freqüentemente defender posições políticas utópicas, precisamente por causa de uma crença de que métodos ou modelos que funcionam bem em seus campos particulares poderão se aplicar a toda a esfera da ação humana: se não este ou aquele método ou modelo particular, então algum outro método, algum outro modelo de tipo mais ou menos semelhante. Se cientistas naturais são às vezes ingênuos em política, isso pode ser causado pela influência de uma identificação inconsciente, mas todavia delusória, daquilo que funciona nas disciplinas formais e dedutivas, ou em laboratórios, com aquilo que funciona na organização da vida humana.

Repito: negar que laboratórios ou modelos científicos ofereçam algo — às vezes muito — valioso à organização social ou ação política é sinal de grave obscurantismo; mas afirmar que tenham mais a nos ensinar do que qualquer outra forma de experiência é uma forma igualmente cega de fanatismo doutrinário, a qual já nos levou à tortura de inocentes por monomaníacos pseudocientíficos à procura do milênio. Quando dizemos que o homem de 1789 na França ou de 1917 na Rússia era excessivamente doutrinário, que confiou demais em teorias — ou bem nas teorias do século XVIII, como as de Rousseau, ou bem nas teorias do século XIX, como as de Marx —, não queremos dizer que, embora estas teorias particulares fossem de fato defeituosas, teorias melhores pudessem ser, a princípio, descobertas cumprindo real e finalmente a função de tornar os homens felizes, livres e cultos, de tal modo que não precisariam mais depender tão desesperadamente de improvisações de líderes talentosos, tão raros e tão sujeitos à megalomania e a erros terríveis.

O que queremos dizer é o oposto: que teorias, neste sentido, não são apropriadas como tal nestas situações. É como se estivéssemos procurando uma teoria de degustação de chá ou uma ciência da arquitetura. São demasiados os fatores a serem avaliados nesses casos, e da habilidade de integrá-los, no sentido que descrevi, depende tudo,

qualquer que seja nosso credo ou propósito — sejamos utilitaristas ou liberais, comunistas ou teocratas místicos, ou um dos que se perderam em alguma obscura floresta heideggeriana. Sem dúvida, ciências e teorias ajudam às vezes, mas não podem sequer ser um substituto parcial para o dom perceptivo, a capacidade de compreender o padrão total de uma situação humana, o modo como as coisas se articulam — um talento em relação ao qual, quanto mais fino e misteriosamente agudo for, mais o poder de abstração e análise parece estranho, senão positivamente hostil.

Um observador cientificamente treinado sempre pode analisar um abuso social particular ou sugerir um remédio específico, mas pouco pode fazer, como cientista, para predizer que efeitos gerais a aplicação de um determinado remédio ou a eliminação de uma dada fonte de miséria ou injustiça vai provocar sobre outras partes, especialmente as remotas, de nosso sistema social total. Nós começamos tentando alterar o que podemos ver, mas os tremores que nossa ação desencadeia algumas vezes percorrem inteiramente a profundidade de nossa sociedade; níveis em que não prestamos atenção conscientemente são postos em movimento, e resultam conseqüências não-intencionais de todo tipo. O ingrediente indispensável para o bom discernimento político é o conhecimento semi-instintivo destas profundidades maiores, o conhecimento das conexões intricadas entre a superfície exterior e as outras camadas, mais remotas, da vida social ou individual (que Burke foi talvez o primeiro a enfatizar, quem sabe para enriquecer sua percepção de suas próprias propostas tradicionalistas).

Tememos, justificadamente, aqueles reformadores audazes que, obcecados demais com sua visão, não prestam atenção ao meio em que estão trabalhando, e ignoram imponderáveis — João de Leiden, os puritanos, Robespierre, Lenin, Hitler, Stalin. Pois há um sentido em que eles literalmente não sabem o que estão fazendo (e tampouco se preocupam com isso). E assim nos qualificamos para confiar mais nos empiristas audazes, Henrique IV da França, Pedro o Grande, Frederico da Prússia, Napoleão, Cavour, Lincoln, Lloyd George, Masaryk, Franklin Roosevelt (se, no mínimo, estamos de seu lado), pois

vemos que compreendem seu material. E não é isso mesmo que se quer dizer com gênio político? Ou gênio em outras províncias da atividade humana? Não se trata de nenhum contraste entre conservadorismo e radicalismo, ou entre cautela e audácia, mas entre tipos de talento. Assim como há diferenças de talento, há diferentes tipos de loucura. Dois desses tipos estão em contradição direta, e de uma maneira curiosa e paradoxal.

O paradoxo é o seguinte: no reino presidido pelas ciências naturais, certas leis são reconhecidas como tendo sido estabelecidas por métodos próprios — isto é, métodos reconhecidos confiáveis por cientistas especialistas. Aqueles que renegam ou questionam estas leis ou métodos — pessoas que acreditam, digamos, que a Terra seja achatada, ou que não acreditam na lei da gravidade — são acertadamente encarados como excêntricos ou lunáticos. Mas na vida comum, e talvez em algumas ciências humanas — estudos como história, filosofia ou direito (que diferem das ciências apenas porque não parecem estabelecer — ou sequer querem estabelecer — generalizações cada vez mais amplas sobre o mundo) — são os utópicos que investem uma fé excessiva em leis e métodos derivados de campos alienígenas, principalmente das ciências naturais, aplicando-os com grande confiança e de maneira um tanto mecânica. As artes da vida — não menos que a política —, assim como alguns entre os estudos humanos, revelaram possuir seus próprios métodos e técnicas especiais, seus próprios critérios de sucesso e fracasso. Utopia, falta de realismo e mau discernimento não consistem aqui em fracassar na aplicação dos métodos da ciência natural, mas, ao contrário, em aplicá-los excessivamente. O fracasso vem de resistir ao que funciona melhor em cada campo, de ignorar ou se opor a isto, seja a favor de algum método sistemático ou princípio que afirme sua validade universal — digamos os métodos da ciência natural (como fez Comte), ou da teologia histórica, ou do desenvolvimento social (como fez Marx) — ou ainda em favor de um desejo de questionar todo e qualquer princípio, todos os métodos como tal, de advogar simplesmente a confiança em alguma estrela da sorte ou inspiração pessoal: isto é, de um mero irracionalismo.

Ser racional em qualquer esfera, nela mostrar um bom discernimento, é aplicar aqueles métodos que nela revelaram funcionar melhor. O que é racional para um cientista torna-se freqüentemente utópico para um historiador ou político (isto é, falha sistematicamente em obter o resultado desejado) e vice-versa. Esta mesmice pragmática encerra conseqüências que nem todos estão prontos a aceitar. Devem estadistas ser científicos? Devem cientistas ser colocados em posições de autoridade, como Platão ou Saint-Simon ou H. G. Wells? Poderíamos nos perguntar, igualmente, devem jardineiros ser científicos; e cozinheiros? A botânica ajuda jardineiros, as leis da dietética ajudam cozinheiros, mas confiar excessivamente nestas ciências os levará — e a seus clientes — à ruína. A excelência de cozinheiros e jardineiros continua, ainda hoje, a depender mais de seus dotes artísticos e, como a dos políticos, de sua capacidade de improvisar. Grande parte da suspeita que os intelectuais suscitam na política advém da crença, não inteiramente falsa, de que, devido a um forte desejo de ver a vida de maneira simples, simétrica, depositam uma fé demasiada nos resultados benéficos de aplicar diretamente na vida conclusões obtidas através de operações na esfera teórica. E o corolário desta superconfiança na teoria, um corolário lamentavelmente com muita freqüência corroborado pela experiência, é que se os fatos — isto é, o comportamento de seres humanos vivos — forem recalcitrantes a tal ou qual experimento, o experimentador se aborrece e tenta alterar os fatos para se encaixarem na teoria, o que significa, na prática, uma espécie de vivissecção de sociedades, até que se tornem o que a teoria originalmente declarou que o experimento devia ter-lhes feito tornar. A teoria é "salva", decerto, mas a um preço demasiado alto em sofrimentos humanos desnecessários; mas como ela é, ostensivamente pelo menos, acima de tudo aplicada para salvar os homens dos sofrimentos que, alega-se, métodos mais fortuitos produziriam, o resultado é em si seu fracasso. Como não há uma ciência da política à vista, qualquer tentativa de substituir o discernimento individual por imitações de ciência não só conduz ao fracasso, e às vezes a desastres maiores, como também ao descrédito da ciência real, minando a fé na razão humana.

A militância apaixonada de ideais inatingíveis, mesmo se forem utópicos, pode romper as barreiras da tradição cega e transformar os valores dos seres humanos, mas a militância de meios pseudocientíficos ou de outros tipos falsamente certificados — métodos do tipo propagandeado nos panfletos metafísicos ou de outros tipos espúrios — só pode prejudicar. Conta-se a história — não sei até que ponto verdadeira — de que, ao perguntarem ao primeiro-ministro lorde Salisbury sobre o princípio que lhe permitira decidir entrar ou não em guerra, ele teria respondido que, para decidir se pegava ou não seu guarda-chuva, ele olhava para o céu. É possível que a parábola tenha ido longe demais. Se existisse uma ciência confiável de previsão do tempo político, seria sem dúvida condenada como procedimento demasiado subjetivo. Porém, por razões que tentei explicar, uma tal ciência, mesmo que não seja impossível a princípio, ainda está muito longe de ser alcançada. E agir como se já existisse, ou estivesse à espera ali na esquina, representa uma desvantagem assustadora e gratuita para todos os movimentos políticos, quaisquer que sejam seus princípios, quaisquer que sejam suas propostas — dos mais reacionários aos mais violentamente revolucionários —, e leva a sofrimentos evitáveis.

Reivindicar ou pregar precisão mecânica, mesmo tênue, em um campo incapaz disso é ser cego e induzir ao erro. Ademais, há sempre o papel desempenhado pela pura sorte — a qual, bastante misteriosamente, os homens de bom discernimento parecem desfrutar muito mais freqüentemente do que outros. Talvez também valha ponderar sobre isso.

Filosofia e repressão governamental

Além da questão do que são direitos em si mesmo, ou como os seres humanos chegam a tê-los ou possuí-los ou perdê-los, pode-se perguntar o seguinte: por que haveriam os filósofos de reclamar de modo especial o direito de se exprimirem? Por que eles, em vez de artistas, historiadores, cientistas ou homens comuns? A liberdade de expressão — ou de manifestação por outros meios além das palavras — pode ser um fim absoluto, sem necessitar de justificativa em termos de qualquer outro propósito, pelo qual vale lutar, e alguns acrescentariam morrer, em seu nome, independentemente de seu valor em tornar as pessoas felizes, cultas ou fortes. Concordo intensamente com isso. Mas este é um ponto de vista poucas vezes defendido no campo dos assuntos humanos; houve, mais amiúde, isto sim, uma tendência a acreditar em algum ideal único — social, político ou religioso — em nome do qual tudo deveria ser sacrificado, e entre os primeiros a liberdade de expressão individual, já que é vista, muito justamente, como um grande perigo para o tipo de conformismo social que o serviço acrítico a um ideal único finalmente exige. Mas seja lá como for — se a liberdade individual é ou não um objetivo pelo qual valha lutar, contra as ciosas e exclusivas reclamações até mesmo das formas mais elevadas de objetivo humano único final —, resta a questão: por que necessitariam os filósofos de proteção especial contra a repressão social? Há alguma correlação especial entre, digamos, liberdade política e gênio filosófico? Teria Sócrates se erguido a píncaros ainda mais elevados em uma sociedade menos aterrorizada por ameaças ao modo de vida ateniense? Aristóteles teria se dado melhor em uma república, ou Descartes em condições de liberdade religiosa, ou Spinoza em uma

sociedade em que ninguém seria passível de excomunhão por suas crenças? Afinal, vejam bem, algumas das proposições mais audaciosas, originais e subversivas jamais feitas foram articuladas na Paris do século XVIII, em que tanto o Estado quanto a Igreja exerciam censura ilimitada. Immanuel Kant introduziu a maior revolução filosófica de nosso tempo na qualidade de cidadão de um Estado em que a completa liberdade de expressão definitivamente não era estimulada, como ele próprio descobriria muito bem; e inversamente, condições de genuína liberdade de expressão — como as obtidas em muitos países da Europa no século XIX — não levaram, na Inglaterra ou na república francesa, na Suíça ou no reino da Itália, a nenhum florescimento grandioso do talento filosófico, como devem ter esperado os racionalistas otimistas, que estabeleciam uma conexão direta entre o crescimento da liberdade e o progresso da filosofia.

Tenho certeza de que nenhuma correlação genuína pode ser estabelecida, exceto as daquele tipo elementar, para o qual a prova estatística não parece indispensável, porquanto está claro que muita repressão impede muitas pessoas de dizerem o que querem, e atrofia gradualmente seu poder de compreensão e expressão; do que nada decorre, salvo o fato trivial de que se você impede pessoas de pensarem, e embota sua imaginação, elas permanecerão amedrontadas ou tolas ou infantis, e pouco produzirão de valor em qualquer esfera. Mas o oposto não parece ocorrer: aparentemente, tudo que podemos observar na história é que as artes, as ciências e o pensamento humano em geral floresceram tanto nos períodos de liberdade quanto naqueles de opressão intermitente ou ineficiente; e particularmente quando um regime despótico qualquer perdeu a confiança em si mesmo e está visivelmente caminhando para a sua queda — na Inglaterra do século XVII, na França do século XVIII, na Rússia do século XIX. Porém, isto tampouco é universalmente verdadeiro: não foi assim nos anos de declínio do Império Romano; nem, até onde sabemos, nos últimos anos dos impérios da China e da Turquia, ou nos últimos anos da monarquia espanhola. Não vejo proveito em tentar extrair generalizações históricas de tais dados empíricos, programadas para

mostrar que liberdade e filosofia estão de algum modo indissoluvelmente ligadas. A variedade da vida humana e dos tipos de sociedade é grande demais — cada caso deve ser examinado em seus méritos — e os que buscam estabelecer grandes uniformidades sociológicas deste tipo têm, até aqui, contribuído mais para a soma dos erros do que para aquela da verdade ou do entretenimento humanos.

E contudo *há* uma conexão, e muito profunda, entre atividade de filósofos, liberdade social e controle do Estado. Para mim, decorre do que a filosofia é, em vez de algum esquema artificial do que é a sociedade e o padrão de história, e como filosofia se encaixa ou deveria neles se encaixar. Conseqüentemente, pretendo deixar de lado, no momento, o tema do que é a liberdade, e se a filosofia precisa dela e contribui para ela, e se ela é uma coisa boa ou perigosa para a estabilidade da sociedade; e dizer umas poucas palavras sobre a natureza da própria filosofia, a partir do que proponho tentar tirar algumas conclusões, que me parecem importantes, sobre as conexões existentes entre atividade filosófica e controle do Estado sob qualquer forma.

Muitas tentativas foram feitas para definir e descrever a atividade filosófica, e talvez mais uma delas não venha a causar grande estrago ou forçar demais a paciência de meus leitores. Parece-me que a filosofia é peculiar por não ter nenhuma técnica fixa — nenhuma disciplina, nenhum conjunto de regras operacionais, no sentido de que as ciências, empíricas e formais, as possuem; no sentido de que essas regras possam ser ensinadas a alunos que, se forem bastante inteligentes e de boa memória, começam a aplicá-las por si mesmos. E a razão para isto não está muito longe: tão logo um sujeito adquira regras deste tipo, é naturalmente descartado pela filosofia, caindo em um ou dois receptáculos de cada um de seus lados, ou no reino das ciências empíricas ou naquele dos *a priori* formais.

Parece claro que, com o que quer que a filosofia lide, não se preocupa com questões de um tipo para o qual respostas possam ser estabelecidas por meio da observação empírica; ela não busca estabelecer verdades, uma vez ser claro que respostas a um dado problema só podem ser encontradas por algum tipo de observação — seja de senso

comum normal, pelo qual posso saber se está chovendo ou se decorei *Lycidas* ou o terei esquecido; seja mediante técnicas um pouco mais elaboradas, pelas quais verifico se um dado país é rico ou pobre, ou se uma dada molécula consiste nestas ou naquelas partículas, ou pelas quais descubro a idade da Terra ou do Universo, ou a relação de um estilo musical com outro, ou as causas de um grande acontecimento histórico, ou o efeito de algum traço psicológico despercebido na mente de um determinado indivíduo. Em todos estes casos, está perfeitamente claro como devo proceder para estabelecer os fatos — vale dizer, por meio de algumas modalidades de investigação empírica —, e uma vez que assim seja, fica claro que as questões não são filosóficas (quaisquer que sejam as implicações filosóficas que cada uma delas possa ter), mas problemas de fato a serem estabelecidos pelo uso de técnicas apropriadas; de modo que compreender, em si mesmo, o que significa a questão é, em parte, um conhecimento do tipo de técnica relevante para o estabelecimento de uma resposta.

Há igualmente uma classe de disciplinas de tipo formal — dedutiva e não indutiva, analógica ou baseada na inspeção direta — que não faz parte da matéria de filosofia. Onde quer que a técnica de estabelecimento da resposta seja formal, como a aritmética, a lógica ou a heráldica, ou qualquer outro campo dedutivo (digamos, o xadrez, ou qualquer outro jogo que obedeça a regras) — isto é, em que a resposta deva ser encontrada mediante a aplicação de regras de transformação específicas em um campo no qual axiomas e métodos de raciocínio estejam estabelecidos, por assim dizer, por antecipação —, tampouco aí a filosofia tem lugar.

A história das ciências, tanto dedutivas quanto indutivas, tem consistido amplamente, se não inteiramente, na maneira como grupos de questões correlatas para as quais as respostas antes não eram totalmente claras passam repentinamente a ser vistas como dependentes, para sua resposta, de métodos que são claramente empíricos ou formais; uma vez que ocorra tal discernimento, estes temas abandonam o campo genérico de inquirição humana indiferenciada, presidido pela filosofia, e se estabelecem por conta própria, como ciências inde-

pendentes, com técnicas específicas, regras específicas e métodos de procedimento passíveis de serem ensinados. O que resta permanece a rica e confusa esfera da filosofia propriamente dita, que lida com toda a gama de questões em que o método de solução não é claro, sem ser dado como parte da formulação do próprio problema.

Se me perguntam sobre a composição física de um planeta, ou sobre as perspectivas da vida na Terra, ou se há criaturas vivas em Marte, posso não saber a resposta, mas sei — ou alguém sabe — como descobri-la, ou que obstáculos específicos existem para responder a tais questões, que dados estão faltando para as respostas, como proceder se tais dados estiverem disponíveis; a única dificuldade reside na real disponibilidade dos meios de obtenção da resposta, na falta de dados ou na ausência dos instrumentos necessários, mas não na obscuridade da questão ela mesma, nem na incerteza quanto ao método a ser adotado ou o lugar onde procurar a resposta. De modo semelhante, se alguém pede a solução de algum problema lógico ou matemático, eu sei precisamente em que área a resposta deve ser procurada, e quais são as técnicas apropriadas a empregar; e qualquer dificuldade que haja residirá na fragilidade de meus recursos intelectuais — sei como tais problemas são resolvidos e o tipo de poderes mentais necessários para sua solução. Mas se me perguntarem se existe divindade absoluta; ou se o mundo material é real; ou o que é o infinito; ou por que não posso voltar ao passado, ou estar em dois lugares ao mesmo tempo; ou se um dia será possível saber plenamente o que penso e o que sinto, da maneira como eu mesmo os conheço; ou se a liberdade é melhor do que a felicidade, ou a justiça, e o que é a justiça — quando perguntas desse tipo são feitas, a dificuldade não está na ausência de meios materiais para sua solução, ou na ausência de capacidade física (por exemplo, voar para outros planetas, fazer observações relevantes e retornar), ou na ausência de poderes de memória ou análise intelectual, ou de dinheiro (com que construir instrumentos adequados e afins): a dificuldade principal é saber onde procurar a resposta; até mesmo em saber por onde começar a procurar uma solução satisfatória. Há dúvida sobre o que constituiria uma resposta

satisfatória, sem falar no que seria a resposta verdadeira. É quando se experimenta este tipo de perplexidade mental, quando fica claro que o problema não é empírico, nem sequer no mais alto nível de sofisticação, nem tampouco algo que se possa solucionar mediante a mera aplicação de técnicas dedutivas, que teoricamente poderiam ser desempenhadas por algum instrumento eletrônico — é nessas horas que se está em presença de um genuíno problema filosófico.

Existe sempre a possibilidade de que a reflexão e elucidação cuidadosas do problema consigam relegá-lo a uma das duas grandes vias de cada lado do canteiro central — mostrando tratar-se de um problema empírico a ser tratado mais apropriadamente por uma das ciências, ou por alguma ciência nova ainda não estabelecida; ou, alternativamente, que se trata de uma questão dedutiva lógica ou matemática ou de alguma outra espécie. Foi assim que a filosofia descartou naturalmente muitas das questões que, em vários períodos, a sitiaram. A psicologia e a sociologia foram as últimas a serem descartadas; e, presentemente, a própria lógica está sem dúvida em vias de se apartar e alçar vôo, como fez a matemática, como disciplina independente, deixando somente os problemas de seus "fundamentos" — eles próprios não analisáveis em termos puramente lógicos — para a grande fonte de todos os problemas em geral, o intelecto filosoficamente problematizado.

Na medida em que a primeira marca de uma questão genuinamente filosófica é, em outras palavras, não encerrar em si os meios técnicos para sua própria solução — de tal modo que a primeira dificuldade é estabelecer o que estamos perguntando, o que está nos preocupando, que tipo de respostas tomaríamos como tipo apropriado de soluções para o problema, em vez de algo que lhes seja totalmente irrelevante (que não diga respeito a serem verdadeiras ou falsas) —, as soluções para ela não podem ser encontradas mediante a criação de um exército de especialistas, os quais, dotados de inteligência, aplicação e dedicação razoáveis, possam começar a desempenhar o trabalho semimecânico requerido, como cientistas rotineiros ou historiadores rotineiros podem desempenhar seu trabalho sem inspiração, genialí-

dade ou originalidade de ordem superior, e podem seguramente ensinar outros a realizar trabalhos úteis sem necessidade desses atributos excepcionais.

Os maiores sucessos da filosofia não consistem em descobertas de técnicas novas com o propósito de fornecer soluções para questões formuladas antes, mas não suficientemente respondidas — como Newton forneceu respostas para questões formuladas antes de seu tempo, mas respondidas menos competentemente, ou simplesmente não respondidas, por seus predecessores. Os maiores triunfos da filosofia são obtidos por pensadores que fazem uma das duas coisas: seja (a) eles reformularem as próprias questões, desenvolvendo por si mesmos, e impondo a outros, uma nova visão do mundo ou de alguma porção deste, visão esta que, em si mesma, liberta o intelecto do estado de quase-paralisia que é o problema original, permitindo o que se chama de uma nova síntese, uma visão nova das relações das entidades concernidas, a qual resolve ou soluciona automaticamente o problema original; ou então (b) fazer o oposto, isto é, diante de uma situação em que certas soluções dogmáticas para questões vêm sendo aceitas como verdadeiras, subverter as "sínteses" previamente existentes, por meio de algum choque violento, e impor à atenção de outros seres humanos uma visão nova e perturbadora, a qual suscita problemas árduos onde antes havia satisfação, preocupando e inquietando as pessoas sobre aspectos para os quais antes estavam cegas ou desinteressadas.

Esses procedimentos são, ambos, totalmente diferentes tanto daqueles dos cientistas empíricos, que desenvolvem nosso conhecimento sobre o mundo externo, quanto dos lógicos e matemáticos, que desenvolvem nosso conhecimento ou nossas técnicas para combinar o que conhecemos; embora, é claro, nenhuma atividade humana seja totalmente distinta de qualquer outra, e o tipo de gênio sintético ou analítico, combinatório ou disruptivo possuído pelos filósofos desempenhe seu papel em todas as esferas do pensamento e certamente do sentimento humanos. Contudo, há uma diferença radical entre a filosofia e os outros empreendimentos. Não quero dizer que nas ciências, ou na

história, seja suficiente proceder por observação cuidadosa, acumulação paciente de fatos, aplicação hábil e engenhosa de técnicas que tenham se mostrado válidas no passado, conjuntamente com os progressos sugeridos pela experiência e pela imaginação; em resumo, que habilidade, dedicação, honestidade, energia e fixidez de propósito sejam suficientes sem a conjetura inspirada e o *insight* repentino do gênio. Porém, é possível avançar nessas esferas sem inspiração, sem o salto imprevisível do gênio imaginativo. Uma vez que uma ciência tenha se estabelecido sobre fundamentos racionais e consistentes, e técnicas bem elaboradas de observação, pesquisa, hipóteses e experimento, os grandes pioneiros poderão ensinar os procedimentos adequados a outros menos talentosos e menos empreendedores. A combinação de talentos morais e intelectuais algo abaixo dos de ordem mais elevada dá freqüentemente resultados úteis, avança o conhecimento e dissemina luz de várias maneiras importantes. Um historiador imaginativo que componha um trabalhoso relato, vejamos, sobre o desenvolvimento de uma indústria em uma localidade específica, ou o desenvolvimento da arte da guerra em certa região, digamos, o Mediterrâneo no período superior da Idade Média, pode não estar fazendo algo original ou arrebatador, mas dá uma contribuição para o conhecimento, algo que outros poderão usar na tessitura de padrões mais ambiciosos, pois não se trata meramente de não desperdiçar o que ele faz, mas do valor positivo que possui, à sua maneira humilde. Mas isto não é verdade em filosofia. Na filosofia propriamente dita, não há técnicas aprovadas, nenhuma possibilidade de progresso não-inspirado, nenhum valor na aplicação mecânica ou quase-mecânica de métodos testados a novas matérias, em cooperação com outros em um trabalho de equipe (como em algumas das ciências naturais), ou simplesmente com o propósito de fornecer material para alguma mente mais poderosa e criativa, como ocorre no âmbito da história.

A filosofia não está interessada em descobrir e ordenar fatos e deles inferir outros, como é o caso das ciências, tampouco em tecer padrões simbólicos, como as disciplinas formais. Ela se interessa pela

formulação de problemas que sejam genuínos simplesmente porque sentidos como tal, e em sua solução por métodos *ad hoc* ditados pela natureza do próprio problema, pelo tipo de exigência que faz, o tipo de perplexidade que causa; e os maiores filósofos o fizeram, tivessem ou não consciência, alterando o ponto de vista a partir do qual o problema parecia um problema; deslocando a ênfase, transpondo, variando a visão dos que estavam perplexos, de tal modo a perceberem distinções que até ali permaneciam invisíveis, ou passarem a ver que a distinção que tanto destacavam na verdade não existia, ou repousava sobre desnorteio e falta de *insight*.

Não foi mediante a acumulação paciente de fatos, nem por meio de experimentos, observações ou tentativas e erros intermináveis que, por exemplo, o maior revolucionário da filosofia moderna — Descartes — alterou a história do sujeito, mas sim mediante um grande ato de rebelião. Seu novo método, como quer que a ele tenha chegado, foi tal que aqueles que o aceitaram como fonte de esclarecimento perceberam que os constrangedores problemas da filosofia escolástica na verdade tinham sido menos resolvidos do que tornados irrelevantes ou sem sentido, ou revelados em sua confusão, já que repousavam sobre distinções decorrentes do uso mecânico de palavras ou conceitos, sem examinar a que se aplicavam ou em que contexto seriam úteis ou fariam sentido. Enquanto Newton revolucionou a física moderna integrando generalizações até então desconexas num conjunto de poucas fórmulas centrais poderosas, do qual tanto decorreu dedutivamente que se transformou no mais poderoso instrumento da expansão do conhecimento humano em nossa época, Descartes não integrou, não substituiu simplesmente um certo número de verdades isoladas por uma central, integrante de um teorema único ou de teoremas de que o resto decorreria dedutivamente; ele alterou o ponto de vista a partir do qual problemas filosóficos, metafísicos, teológicos eram concebidos, e criou conseqüentemente uma multidão de novos problemas, alguns dos quais, por sua vez, destinados a serem substituídos e explodidos, exatamente pelos mesmos métodos que ele próprio havia utilizado.

Problemas filosóficos surgem porque conceitos, palavras, pensamentos e maneiras de formular e argumentar sobre o mundo e sobre si mesmo entram em tipos especiais de colisão. Isso pode acontecer quando há alguma contradição original em alguma formulação ou uso semiconsciente de tais pensamentos ou símbolos; ou porque palavras-chave se tornaram obsoletas — e continuam a ser usadas quando as circunstâncias com as quais estavam intimamente enredadas não existem mais; ou porque se tornaram matéria de áreas como a metafísica ou a teologia, as quais tenderam a desenvolver conceitos ou termos sem prestar atenção à situação em que nasceram e à qual se aplicavam, e nas quais desempenhavam um papel, tendendo conseqüentemente a criar uma mitologia independente, da qual tais conceitos são os habitantes, os quais, mais cedo ou mais tarde, por não terem mais relação com o mundo em que unicamente tinham significado real, se tornam fonte de perplexidade — freqüentemente um pesadelo inexplicado, algo cuja razão da existência ninguém mais podia lembrar ou explicar. Esta era, em muitos aspectos, a condição da filosofia escolástica na Idade Média, particularmente perto do final do século XVI, quando alguns de seus praticantes perderam, em certo sentido, o interesse pelo que estavam fazendo, em grande parte porque já não entendiam mais as razões para a manipulação elaborada de símbolos vazios, o que muitos deles haviam se tornado nesta época.

Dar um passo tão grande quanto se libertar dos íncubos de todo um sistema de símbolos — e é quase impossível distinguir símbolos de pensamentos —, desembaraçar-se de uma estrutura tão obsedante, requer gênio, força intelectual e independência do mais alto grau. A nova construção, se for criada por um homem possuidor de talentos criativos e destrutivos, tem um efeito enorme e libertador sobre seus contemporâneos, pois retira-lhes o fardo de um passado já não mais ininteligível e do uso de uma linguagem que confina o intelecto, causadora de um tipo de perplexidade frustrante, muito diferente daquela causada por problema reais, que carregam as sementes de sua solução em sua própria formulação. O novo sistema, nascido de um ato

de rebelião, torna-se então um tipo de ortodoxia, e discípulos surgem de todos os lados, sequiosos de aplicar a nova técnica a esferas a que o homem de gênio original talvez não tenha pensado em aplicar. Algumas vezes isso dá certo, outras leva a novos escolasticismos, igualmente áridos e obscurantistas. Uma vez estabelecida a nova ortodoxia, ela, por sua vez, enrijecendo conceitos, criando ou ossificando sistemas de símbolos já não mais flexíveis em resposta às situações que conduziram originalmente à revolta, cria novas frustrações, novos problemas insolúveis, novas perplexidades filosóficas.

Perpetra-se o erro perpetuamente, mediante o qual a filosofia é concebida como uma disciplina análoga às áreas mais bem-sucedidas da ocasião — tipicamente uma ciência — concebida, digamos, como análoga à física, ou à biologia ou à história. A velha filosofia deposta passa infalivelmente a ser vista como um amontoado de superstição e erro; mas a nova é esperançosamente aceita como "científica" — modelada a partir das disciplinas mais bem-sucedidas de seu tempo —, e pensa-se então que, assim como há nas ciências técnicas comunicáveis aos discípulos dos grandes pioneiros, na filosofia é igualmente possível treinar exércitos de especialistas, equipados com as técnicas mais modernas, usando suas habilidades de maneiras convencionadas entre eles, em vista da descoberta e disseminação coletivas da verdade final.

Mas esta crença — como os processos que a personificam, os quais, com muita freqüência, têm levado a sucessos espetaculares nas ciências, na história ou nas disciplinas dedutivas como a matemática ou a lógica — é, devido à sanidade básica sobre a qual repousa, nada mais nada menos que um desastre em filosofia. Pois a natureza dos problemas filosóficos (se eu estiver certo) é que eles são precisamente aqueles problemas não solucionáveis pela aplicação de técnicas já prontas, isto é, precisamente aquelas questões que confundem e oprimem porque é impossível lidar com elas por meio das técnicas comprovadas nas ciências ou em qualquer outra parte, ou por quaisquer outras técnicas; e são, deste modo, mais aparentados com os "problemas" da arte do que com aqueles das ciências. A suposição de que haja um método único, final, para lidar com problemas que se colo-

cam a partir da textura constantemente em modificação da vida e do pensamento e do sentimento e das palavras, dos conceitos e opiniões, dos usos e atitudes — é precisamente esta suposição que leva ao endurecimento das artérias, ao dogmatismo excessivo sobre o uso apropriado da terminologia filosófica, é ela que causa aquela angústia mental que os problemas filosóficos são em seu aspecto mais agudo e essencial. Há então uma nova rebelião, a velha bagagem filosófica é jogada fora, os métodos vitoriosos, triunfantes e libertadores de dias anteriores são mui corretamente rotulados como logomaquia escolástica morta, e homens de gênio rompem a velha ortodoxia despótica, revigoram as estruturas mentais e criam uma nova linguagem, em cujos termos velhos problemas se dissolvem e, a seu tempo, novos se colocam. Ao longo desta operação, algumas questões passam a ser vistas como empíricas ou formais, e são, por assim dizer, descartadas para um lado ou para outro do eixo, deixando de ser parte do objeto da filosofia. Porém, apesar desse parricídio sistemático, grande parte permanece, embora se reformule e reapareça em nova compleição, podendo assim ser pensada em termos mais adaptados à experiência contemporânea dos pensadores que a ela se dedicam.

Mas o padrão da história da filosofia permanece muito semelhante. Em uma situação em que demasiados problemas se tornaram tradicionais, insolúveis, aos quais dedicam-se montes de trabalhos sem importância, em que há um sentimento de asfixia oriundo da aparência irremediavelmente insolúvel dos problemas de fato importantes, que leva a uma prostração intelectual, ao invés de estimular os poderes do intelecto, surge um grande revolucionário e rompe as formas existentes. Leibniz, por exemplo, foi um destes, e nada é mais comum do que a etapa seguinte deste processo particular, quando seu devotado discípulo, Christian Wolff, foi em frente, prometendo um novo milênio racionalista, pela aplicação tão extensa e ampla quanto ele pudesse dos princípios de Leibniz. E desse modo organizou programas de teologia racional e estética racional, ética racional, história racional, física racional e assim sucessivamente. Qualquer subversão de velhos temas produz um fermento intelectual, projeta alguma luz,

cria alguma liberdade, e não há dúvidas de que o começo do século XVIII assistiu, no continente europeu, a um grande crescimento da vitalidade intelectual quando pensador após pensador correspondeu à promessa de uma nova e harmoniosa síntese. Posteriormente, o movimento wolffiano tornou-se uma ortodoxia árida, tão seca, mecânica, escolástica e incapaz de produzir verdade ou sugestão intelectual quanto o escolasticismo que ele próprio tão desdenhosamente e tão justificadamente destruiu. Então foi a vez de Kant levar a cabo a mesma operação audaciosa e violenta que Leibniz e os racionalistas do século XVII haviam empreendido em seus dias.

Essas operações libertadoras são os grandes momentos de avanço na matéria; mas não há nenhuma técnica acumulativa, nenhum progresso, nenhum avanço na direção de algum suposto objetivo racional único, como ardentemente ansiaram os séculos XVII e XVIII. Porque Descartes, Spinoza ou Leibniz demostraram seu gênio destruindo o trabalho de seus predecessores, isto não quer dizer que, em seus dias, Santo Tomás, Albertus Magnus, Duns Scotus ou William de Occam não tenham desempenhado tarefas libertadoras semelhantes. Locke e Berkeley certamente infligiram derrotas ao racionalismo ortodoxo do século XVII; mas então Kant, e talvez até alguns dentre os filósofos românticos alemães, deitaram por terra grande parte da construção dos empiristas ingleses. Russell, por sua vez, destruiu a maior parte do impressionante edifício da metafísica tradicional, e os lingüistas modernos muito fizeram para destruir os fundamentos — pelo menos os fundamentos filosóficos — sobre os quais Russell tão confiantemente construíra.[1]

Este é o tipo de coisa que tende de desacreditar a filosofia. Tem-se a impressão de que grandes filósofos são homens de considerável gênio intelectual, e observa-se, todavia, a inexistência de uma linha única de progresso, que as divergências filosóficas são tão agudas e

[1] Disseram-me que Heidegger minou desta forma a epistemologia tradicional: mas como não entendo sua linguagem ou opiniões, não estou em posição de comentar a respeito.

tão profundas quanto sempre foram; que não há um corpo consensual de conhecimento crescente, como nas ciências; que a discussão com freqüência parece meramente verbal; e que há na filosofia "regressões" mediante as quais filósofos do século XX voltam aos do século XVIII para reunir armas contra os do século XIX, ocorrendo ressurreições de pensadores do passado, com os quais alianças são estabelecidas ao longo dos séculos, contra novas e velhas heresias de outros tempos e lugares. Conclui-se daí haver aqui algum tipo de aberração do espírito humano, que nada sólido esteja sendo construído, e que tudo que há não passa de discussão verbal vazia, conversa fiada, sem uma técnica rigorosa que assegure que os resultados alcançados sejam garantidos, solidamente assentados no edifício do conhecimento humano. E disso, por sua vez, extraem-se uma ou duas conclusões. Uma de que a filosofia é um discurso divertido e algumas vezes inspirado que não tem valor "científico", uma espécie de confissão pessoal, um tipo de poesia individual da parte de gente (escritores românticos do século XIX, por exemplo) que prefere se exprimir em prosa metafísica, em vez de fazê-lo em verso. Do outro lado, há os que realmente exigem algum rigor, disciplina e realização sólida, e buscam, conseqüentemente, ao menos plantar a filosofia nas sólidas fundações das ciências, tornando-a, se não tão respeitável quanto elas, de algum modo tendente à solidez e à confiabilidade, vamos dizer, da química, ou pelo menos da biologia.

Ambas as atitudes repousam sobre uma incompreensão do que é a filosofia e do que ela pode fazer. A filosofia é uma tentativa, e sempre foi uma tentativa, de encontrar modos de pensar e dialogar, revelando semelhanças até então despercebidas e diferenças até então não observadas (algumas vezes estabelecendo novas analogias com modelos até então não pensados, ou destacando novas ênfases em diferenças ignoradas ou subestimadas entre modelos até então seguidos e os objetos que se considerava ser como eles). É uma tentativa de causar uma transformação de perspectiva suficiente para alterar radicalmente atitudes e modos de pensar e expressar, e, deste modo, resolver ou dissolver problemas, redistribuir temas, reformular e reclassificar

conexões entre objetos, e transformar nossa visão do mundo. Isto, como no caso análogo da arte, é algo que só pode ser realizado no interior e por cada geração separadamente, pois a visão de uma geração, se formulada em palavras, ossificada em técnicas e estabelecida como uma ortodoxia, torna-se necessariamente, sempre, uma prisão para a geração seguinte ou as seguintes; e conseqüentemente nenhum "progresso", no sentido preciso do termo, pode ser esperado; cada geração exige sua própria operação osteopática, seus novos *insights* próprios, sua própria autolibertação, seus próprios homens de gênio, poderosos o bastante para transfigurar sua visão, estabelecer novas conexões e novas diferenças.

É por isso que historiadores de terceira categoria, químicos de quarta categoria, e até mesmo artistas, pintores, compositores e arquitetos de quinta categoria podem ter algum valor; pois cada um deles tem suas próprias técnicas e opera em seu próprio nível, que pode ser baixo, mas não deixa de ser um. Mas coisas como rebeliões de terceira ou quarta categoria não existem, não existem esforços triviais para causar sublevações principais. É por isso que filósofos de terceira ou quarta categoria, realmente empenhados na aplicação das técnicas de seus predecessores mortos e enterrados, como se estivessem praticando uma ciência, como se fossem químicos ou engenheiros, são menos malsucedidos, desimportantes, desnecessários ou supérfluos do que positivamente obstrutivos, pois são eles próprios as pessoas cuja atividade freqüentemente origina aquelas perplexidades, obscuridades e questões, e as respostas supersticiosas, dogmáticas e freqüentemente especiosas e mecânicas que dão a elas; pessoas cujo único valor é agirem como aguilhão e estímulo para uma nova rebelião, para os homens de gênio que rompem a asfixia do dogmatismo sobre um tema cuja própria essência é ser libertador e não constritor.

Isso tem implicações próprias, de um tipo talvez não considerado, que diz respeito ao controle do Estado. O negócio do controle é preservar o *status quo* — garantir uma situação estabelecida, proteger o que é visto como a melhor e mais harmoniosa correlação de interesses ou combinação de fatores que, nas circunstâncias, possa ser alcança-

da. Seu propósito é a estabilidade, a paz, a satisfação. Em sua expressão plena, a principal função da filosofia é romper, libertar, subverter. E o simples fato de que o método com que o faz pareça abstrato, intelectual e freqüentemente não-relacionado com os candentes problemas práticos do dia-a-dia não constitui uma garantia suficiente contra sua influência final. Pois é difícil prometer que aqueles que são revolucionários e irreverentes em uma esfera permanecerão dóceis e conformistas em outras. Kant fez seus melhores esforços para não dizer nada de muito chocante na esfera política. Mas suas conclusões éticas inflexíveis, e também sua posição metafísica, levaram, até certo ponto, pouco depois de sua morte, às mais subversivas e revolucionárias conseqüências. Hegel certamente tentou, como anotaram certa vez,[2] desenfunar as velas e navegar moderadamente nos pacíficos lagos interiores da estética e da metafísica, e chamar tão pouca atenção quanto possível sobre suas doutrinas revolucionárias na esfera política. Mas as conseqüências marxistas e fascistas da aplicação de certos princípios de Hegel (não importa o quão distorcidos) estão fora de questão. Neste sentido, filósofos são necessariamente subversivos. Outros podem permanecer conformistas e produzir trabalhos de grande valia. Certamente pintores e arquitetos, mesmo físicos e geógrafos, químicos e astrônomos, biógrafos e compositores podem tranqüilamente permanecer dentro dos limites estabelecidos de alguma tradição aceita, e no interior de sua rigorosa estrutura criar obras-primas imortais; ou, se não obras-primas, trabalhos agradáveis, de valor pelo menos temporário, de terceira ou quarta categoria, trabalhos que todavia têm seu lugar no universo, o qual não pode viver só de obras-primas de gênios.

A pacífica conformidade com seu ambiente, a função dócil no seio de uma estrutura tradicional aceita, não estão, infelizmente, à disposição do filósofo. Se este for o tipo de atividade à qual deseja entregar-se — e que pode ser bastante útil e bastante inspirada —, ele

[2] Alexander Herzen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh*, vol. 9, Moscou, 1956, p. 23.

deve abandonar a filosofia e investir em qualquer outro trabalho. Pois, como filósofo, está fadado a subverter, romper, destruir, libertar, deixar o ar de fora entrar. E mesmo que, ao longo de sua vida, o filósofo pareça moderado e despreocupado com as coisas terrenas, seu efeito sobre o mundo será provavelmente mais destrutivo, mais revolucionário e mais abrangente do que aquele de muitas pessoas que dão a impressão de fazer muito mais estardalhaço. E não é caso aqui simplesmente da influência geral das idéias como tal. Claro, idéias são poderosas, em particular quando dão corpo — são parte ou parcela — a tendências fortes, materiais ou espirituais, que estejam transformando sociedades e indivíduos, funcionem com eles e como parte deles, e não contra eles ou fora deles. O que quero enfatizar é o poder disruptivo peculiar das idéias filosóficas.

Foi talvez Heinrich Heine quem disso nos deu a expressão mais dramática, ao pintar, em seu relato sobre as escolas filosóficas da Alemanha, uma visão apocalíptica da grande destruição iminente, quando o grande deus Thor ergue seu martelo para esmagar a civilização ocidental, e os seguidores armados de Fichte, Schelling e Hegel irromperam contra o Ocidente latino civilizado e devastaram sua antiga cultura. Ele compara Kant a Robespierre e adverte os franceses para não menosprezarem o filósofo humilde em seu estudo, o qual, em paz e silêncio, medita em termos de abstrações aparentemente inofensivas, mas, de repente, como Rousseau e Kant, acende o estopim que leva à decapitação de um rei e a explosões mundiais. Uma vez Tolstoi observou toscamente que, para o sapateiro, nada é como o couro, e que professores universitários tendem a aumentar a influência das idéias sobre a história simplesmente por ser este o artigo com que lidam profissionalmente. Embora trate-se sem dúvida de um justo protesto contra exagerar o valor de teorias e doutrinas, e negligenciar outros fatores — sociais, espirituais, econômicos, psicológicos — e redes de fatores demasiado minuciosos, numerosos e avessos à análise para que se possa ter nomes e classificações aplicados a cada um deles, o argumento de Tolstoi ignora a função e os efeitos da atividade filosófica. Pois, permitam-me repetir, os problemas

com que lidam os filósofos não têm caráter tecnológico: significa dizer, não são de um tipo passível de ser plenamente resolvido mediante a aplicação apropriada de métodos de descoberta, os quais podem, por assim dizer, ser patenteados, ensinados e gradualmente melhorados com o tempo, como os métodos das ciências, da matemática ou mesmo da história ou da filologia foram melhorados e aperfeiçoados. Pois, veja, ou bem todas estas questões são empíricas — questões relativas ao que acontece, como acontece, quando, sob que circunstâncias e em companhia de quais outros fatores — ou bem são formais, isto é, questões de coerência, validade, demonstrabilidade, de método mais conveniente de expressão, e assim por diante. Questões filosóficas, porém, não se colocam absolutamente desse modo: surgem porque ocorreu algum tipo de cruzamento de linhas intelectuais — algum tipo de colisão, às vezes em escala formidável e paralisante, no tráfego de idéias. Questões filosóficas têm sempre um quê de desesperação, são acompanhadas por um certo grau de pressão emocional, um ansiar por uma resposta cuja própria natureza não é clara, um sentido ao mesmo tempo de urgência e de insolubilidade, o qual aponta, não para uma indagação por fatos, informações sobre o mundo ou sobre si mesmo, nem tampouco para o acabamento de um modelo formal, para o ordenamento de símbolos, sua colocação em relações exigidas uns com os outros, mas antes para a existência de um conflito — algum conflito interior de idéias, de conceitos ou modos de pensar —, seja nos limites de uma disciplina, colisões menores entre conceitos subsidiários, o simbolismo local corrente, seja, no caso de crises principais, uma batida de frente, uma confusão e interação de sistemas conceituais inteiros, de todos os métodos de ver o mundo e descrevê-lo, choque este que nos leva aos assim chamados "eternos" problemas, como liberdade *versus* determinismo, teísmo e ateísmo, materialismo e imaterialismo, liberdade e ordem, autoridade e igualdade, felicidade e justiça, abnegação e busca da felicidade.

Esses problemas dependem em muito maior grau do que os científicos ou matemáticos de modos particulares de pensar, de conjuntos

particulares de conceitos e categorias, prevalecentes em uma cultura ou linguagem dada, em dado país, em um tempo particular. Todos os problemas dependem até certo ponto dos modos de pensar e agir das pessoas; mas o universo externo e as relações do homem com ele, embora tenham sem dúvida mudado ao longo do tempo histórico, alteraram-se menos do que os modos de pensamento ou de linguagem, cuja história íntima é em parte a história daqueles problemas chamados propriamente de filosóficos. E porque esses problemas não são pedidos de informação ou de maior eficácia técnica, dedutiva ou indutiva, suas "soluções" tomam a forma de experiências artísticas, religiosas ou metafísicas, as quais libertam os que estão oprimidos do estresse mental particular que o problema filosófico necessariamente, em algum grau, sempre é. Pois há muitas maneiras de livrar as pessoas de ansiedades obsessivas deste tipo, e uma delas não é encontrar a solução, mas sim por meio de algum método de remoção do problema ele mesmo — método tão freqüentemente empregado por governos de tipo autoritário, naturalmente suscetíveis à agitação e ao descontentamento. Em vez de admitir a proposição e consideração de soluções imprevisíveis, esses governos buscam proteger a segurança e estabilidade de seus regimes, educando sua população para ignorar ou esquecer seus enfadonhos problemas, eliminando-os em lugar de resolvê-los. Esta é, sem dúvida, uma das maneiras pelas quais o Estado pode tornar os homens indiferentes, conformistas, obedientes, harmoniosos, mas ao mesmo tempo privá-los dos poderes de escolha, criação, busca de objetivos individuais, de tudo aquilo que podemos chamar de liberdade individual — em benefício de tudo aquilo que, desde o Renascimento, os liberais de todas as terras têm justamente considerado obscuro e opressivo, quer o encontrem nas idades médias européias, nas tiranias asiáticas, nos regimes fascista e comunista de nossos dias, ou em tiranias e perseguições mesquinhas à originalidade e à busca séria da verdade, a qual representa uma ameaça igualmente grande, mesmo nas democracias de hoje, particularmente nas maiores entre elas.

O outro caminho é o que tem sido tomado pelos grandes pensa-

dores da espécie humana. É o atalho de romper os obstáculos ao pensamento, esclarecer as confusões e corrigir o cenário através de alguma transformação revolucionária do pensamento, engendrada por aqueles com espíritos suficientemente imaginativos e descontaminados para serem capazes de repensar sua posição, olhar a situação de algum modo radicalmente novo, a partir de algum ângulo radicalmente novo, do qual tudo passa a ser visto sob o que se chama de "uma luz diferente", de modo que o que parecia um problema insolúvel passa a ser visto como uma mera sombra obscura, aparentemente produzida por entidades já não mais reais, as quais, a partir do novo patamar, já não são mais visíveis.

Porque a filosofia em sua forma mais efetiva consiste em transposições radicais desse tipo — e quanto mais fundamentais, isto é, quanto menos suscetíveis à autocrítica normal sejam as categorias ou conceitos transpostos deste modo, mais profunda nós pensamos que será a filosofia — seu efeito irá necessariamente na direção de uma liberdade maior, da subversão dos valores e hábitos existentes, da destruição de fronteiras, da transformação dos contornos a que estamos habituados, o que é a um só tempo estimulante e perturbador. Sem dúvida, isto também ocorre fora dos reinos da própria filosofia, nas artes, nas ciências e em outras províncias da atividade humana. Mas o que eu gostaria de frisar é que, embora isto possa acontecer nestes casos, não precisa necessariamente acontecer; uma arte pode ser forte e criativa e dar origem a homens de grande gênio sem precisar ser revolucionária. Beethoven foi sem dúvida um compositor altamente revolucionário e subversivo, que transformou a natureza não só da música sinfônica, mas também do pensamento — estético, moral e político — de seu tempo, criando novos ideais, os quais abriram caminho a novas atitudes, a um novo romantismo, a novas formas de glorificação do herói, a novas noções do que constitui a liberdade e integridade artística e pessoal, o auto-sacrifício do artista. Mas tais fenômenos não são essenciais à música. Bach, pode-se dizer, era um compositor de gênio grandioso, mas, em certo sentido, um consolidador — um conservador, um criador de ordem, uma fonte de vigor para a

tradição, não de motim revolucionário. E Ranke, esse Bach dos historiadores, semelhantemente preservou mais do que destruiu. Homens de gênio podem ser criativos ou destrutivos, podem ser libertadores ou escravizadores, ou os dois ao mesmo tempo; é somente entre filósofos que os homens de gênio autêntico são necessariamente destruidores em grande escala de tradições passadas. Grandes filósofos sempre transformam, subvertem, destroem. Apenas os pequenos filósofos defendem interesses arranjados, aplicam regras, aferram-se a leitos procustianos, tentam desesperadamente ajustar quantidades de noções incompatíveis, conflitantes e contraditórias em alguma ortodoxia formal e esquemática, o que é uma má aplicação de alguma visão revolucionária original. E quando digo aplicação equivocada quero dizer que todas as tentativas de construir ortodoxias a partir de tais visões são necessariamente *ipso facto* aplicações equivocadas.

Este é o ponto mais importante, parece-me, sobre toda a atividade filosófica — que não pode haver ortodoxia, que não pode haver métodos capazes de aprimoramento indefinido, de modo que nos seja possível dizer que cada geração começa pacificamente do ponto em que a geração anterior deixou a grande obra inacabada, de modo que se possa dizer que há um progresso contínuo, e que os filósofos do século XVII teriam aprimorado o trabalho deixado por aqueles do século XVI, e que aqueles do século XX teriam viabilizado a fruição das tarefas deixadas inacabadas no século XIX. Se eu estiver certo, isto não pode, em princípio, ser verdade. Não faz mais sentido do que dizer que Tennyson continuou — e aprimorou — a poesia de Ésquilo ou Virgílio, ou que os pintores impressionistas e pós-impressionistas sejam "mais avançados" ou "mais atrasados" do que os pintores do Renascimento, ou os escultores da Idade Média, ou Benin.

É isto que constitui a especificidade da filosofia: seu trabalho como um todo é, e sempre foi, dirigido a cada geração, com seus problemas peculiares, criados por circunstâncias intelectuais, políticas, sociais ou psicológicas específicas de seu próprio tempo; esta originalidade na filosofia sempre consistiu na libertação daqueles que esta-

vam sitiados por problemas oriundos de uma ortodoxia restritiva — ela própria a relíquia ossificada de um tempo anterior — a qual fracassou em responder ou tende a distorcer questões colocadas desde então, talvez elas próprias estimuladas pela insuficiência da filosofia prevalecente, por seu dogmatismo ou sua obscuridade, ou sua incapacidade de responder a alguns dos problemas de seu próprio tempo. É por isso que são muitas as virtudes a terem pouca utilidade na filosofia: paciência, diligência, capacidade de fazer sacrifícios, boa memória, habilidade de ordenar materiais; todas essas excelentes qualidades, que são necessárias a historiadores, lógicos, cientistas naturais, tendem algumas vezes a se tornar inimigas da verdade em filosofia. Pois não há "pesquisa" propriamente dita neste campo. Ela só se aplica à história das idéias e de suas origens e propagação, não ao pensamento filosófico original. É por isso que, em filosofia, somente a excelência é útil, somente os intelectos ousados, incomuns, que possuem o que Russell uma vez chamou de capacidade de dissociar idéias — em vista da dissolução de conceitos que viajam tradicionalmente em pacotes amarrados —, de questionar verdades tão familiares, tão completamente indiscutidas, tidas como corretas, que a mera sugestão de que pudessem ser questionadas, de que pudessem ser analisadas, de que seus ingredientes pudessem ser tomados separadamente, dispara verdadeiras ondas de choques elétricos em toda a estrutura do senso comum corriqueiro ou do pensamento filosófico tradicional.

Somente na filosofia o trabalhador perseverante, competente e sólido, que se apega a métodos aceitos e busca semiconscientemente preservar marcos familiares, trabalhando no interior de um sistema herdado de conceitos e categorias, representa positivamente uma obstrução e uma ameaça — o mais formidável de todos os obstáculos ao progresso. O mundo, gosta-se de pensar, teria sido criado com um propósito qualquer, e tudo nele desempenharia um papel necessário. Se você perguntar para que papel necessário foram criados filósofos de segunda, terceira ou quarta categoria, e mesmo os que estão abaixo desta linha, talvez a resposta seja que, se não existissem, a possibi-

lidade das grandes rebeliões, que marcam as etapas do ser humano ao longo do tempo, nunca teria ocorrido. Pois a tarefa dos grandes filósofos que rompem a ortodoxia é varrer os portentosos edifícios de seus honoráveis mas limitados predecessores, os quais, conscientemente ou não, tendem a aprisionar o pensamento em suas construções arrumadinhas, mas fatalmente equivocadas.

E se assim for, se é somente na filosofia que a verdadeira criatividade é sempre idêntica a um ato de rebelião, uma transformação e uma transposição sempre subversivos em relação à realidade — se assim for, então certamente há uma conexão peculiar entre filosofia e liberdade, filosofia e não-conformismo, filosofia e a necessidade de estar livre da repressão, seja pelo Estado ou qualquer outra agência opressora, conexão que está relativamente ausente nas outras disciplinas e é certamente única. Pois parece claro que a grande arte criativa não pode florescer meramente sob a tirania, mas adaptar-se a ela; que mesmo um tema tão sensível quanto a história — que necessita correlacionar verdades manipuláveis para este ou aquele regime — pode, todavia, se não florescer, pelo menos continuar a gerar trabalhos úteis ou até importantes sob o despotismo. Certamente, as ciências naturais podem se desenvolver sob tiranias — são somente as formas mais extremas de supressão do pensamento, os despotismos que tornam toda atividade original, todas as formas de auto-expressão perigosas ou impossíveis, que conseguem destruir igualmente essas atividades humanas.

Conseqüentemente, denunciar a escravidão porque é fatal para as artes ou para as ciências me parece uma espécie de hipocrisia. Não creio que seja possível estabelecer historicamente uma correlação suficientemente estrita, que prove que a escravidão tenha sido fatal para o desenvolvimento dessas atividades. Se denunciamos a escravidão, fazemo-lo pela própria escravidão, porque acreditamos que o valor de dar aos seres humanos o direito de escolher o que pensarem e como viverem, dentro de certos limites, é um fim sagrado em si mesmo, e absolutamente não por qualquer razão utilitária. Escravidão, crueldade

de, opressão; a humilhação e degradação de seres humanos, e sua vivissecção pelo Estado, por "engenheiros da alma humana" (como Stalin certa vez tão expressivamente os chamou), em vista de suprimir desarmonias e colisões, de substituir a variedade pela uniformidade, as diferenças individuais por uma disciplina única, mundialmente abrangente — estas práticas são detestáveis pelo que são, porque nós acreditamos no oposto, porque elas agridem nossa escala de valores, são contrárias aos fins em nome dos quais vivemos e alguns de nós estão preparados para morrer, fins cuja supressão tornaria nossas vidas literalmente irrelevantes; por esta razão, e não porque elas sejam desestimulantes para as artes ou impeditivas para as ciências —, tais argumentos me parecem frágeis e artificiais, herdados dos longínquos dias do século XVIII, quando se pensava que todas as virtudes eram não somente compatíveis entre si, mas se vinculavam umas com as outras, e que a liberdade era desejável porque sem ela não podia haver justiça ou virtude ou felicidade ou conhecimento; o conhecimento era desejável porque sem ele as outras virtudes não poderiam ser. Desde então, nós aprendemos que nem todas as coisas boas são compatíveis umas com as outras; e que se as buscamos, fazemo-lo pelas vantagens que lhes são inerentes, e não meramente porque são parte de alguma harmonia imaginária que um idealismo otimista infundado nos levou a esperar, e cujas tentativas de implantar no mundo já custaram tanto sofrimento e frustração desnecessários.

Com a filosofia a questão é diferente. Neste caso, a ausência de liberdade é literalmente fatal. Seres humanos são passíveis de se questionar — sobre como o mundo é feito e como deveriam levar suas vidas, sobre o que constitui a verdade e como seus pensamentos se relacionam com o mundo real, sobre os fundamentos da arte e das ciências, sobre os conceitos e categorias nos termos dos quais pensam e falam. Enquanto fizerem tais perguntas, reclamarão o direito natural de tê-las respondidas. Este direito natural, como todos os direitos naturais, decorre do fato de que é assim que os seres humanos são mentalmente constituídos, e de que a satisfação desse tipo de curiosidade — a busca deste aspecto da verdade — é um dos fins que os seres

humanos perseguem em si mesmos, e que torna suas vidas dignas de serem vividas. Toda tentativa de impedir esta atividade — de impedir o questionamento de valores aceitos, a discussão mais livre possível de questões fundamentais, através de quaisquer métodos e dos termos que pareçam mais promissores e mais esclarecedores, que pareçam propiciar saídas para os impasses que são os problemas filosóficos, achar o caminho para fora dos becos sem saída que tantas perplexidades filosóficas revelam ser —, qualquer tentativa de fazê-lo, seja em nome da segurança ou da felicidade da comunidade, ou da inviolabilidade sagrada das tradições estabelecidas, ou daquelas abstrações grandes e vazias pelas quais vidas humanas têm sido sacrificadas tão freqüentemente — a vindicação de nações ou raças, o destino manifesto, ou história ou progresso, ou a Igreja ou o proletariado, a lei e a ordem, ou quaisquer *slogans* cuja exposição e destruição tem sido uma das grandes glórias da filosofia crítica —, representa uma supressão genuína dos interesses, necessidades e anseios básicos dos seres humanos.

É por isso que os períodos de conformidade, de aplicação e reaplicação de métodos e categorias não mais adequadas a seus objetos — um processo que se torna necessariamente mecânico, e ao final sem sentido, por mera repetição, apesar de escrupulosa e sincera — são as quadras mais vazias e inexpressivas da história do pensamento humano. A Idade Média na Europa, em que a censura era a mais severa e o conformismo o mais efetivamente promovido e observado, constitui um período desse tipo. Grande parte dele sobrevive e é justamente admirado até nossos dias. Sua arte, suas obras e sua arquitetura, suas instituições sociais, sua poesia, e, até certo ponto, sua prosa e mesmo a sua música têm um certo valor eterno. Mas seu pensamento é um grande e árido deserto se comparado àquele dos períodos que a precederam e sucederam. Neste aspecto, a interpretação liberal da história, a noção de que essa era foi obscurantista e de que o Renascimento é uma dissipação gradual dessa noite que a cobria não é uma falsificação. Que me perdoem Erigena, Aquino, Duns Scotus e Anselmo — mas qual deles oferece interesse real, exceto para especialistas? Talvez

William de Occam, mas porque se rebelou. Embora muitas possam ser as glórias da Idade Média, e em muitos aspectos elas possam ser superiores ao desordenado mundo presente, na esfera do pensamento seu registro não é igual àquele de suas predecessoras ou sucessoras. Pois toda filosofia, por causa da sua função como libertadora dos seres humanos das inevitáveis perplexidades causadas pelas condições intelectuais com que se deparam (pelo contínuo desenvolvimento das idéias, e dos significados das palavras que as expressam), é necessariamente uma ruptura de grilhões. Os que acreditam que seja possível alcançar uma verdade final, que exista uma ordem ideal da vida na terra que se possa atingir, que tudo que há a fazer é estabelecê-la, por quaisquer meios, sejam pacíficos ou violentos — todos aqueles que acreditam que tal finalidade, seja de vida, pensamento ou sentimento, é um propósito em princípio alcançável, não importa o quanto sejam bondosos seus desejos, puros seus corações, nobres e desinteressados seus ideais, sempre acabam reprimindo e destruindo seres humanos em sua marcha para a Terra Prometida.

Contra fanáticos desta ordem — os mais perigosos para a liberdade, sejam utopistas seculares ou tecnocratas fanáticos — a filosofia é a mais segura arma e profilaxia. Pois toda sua história é uma advertência contra a presunção de que haja questões permanentes e soluções finais. Em cada geração, ela desempenha sua tarefa indispensável de destruir os tegumentos das ortodoxias, as quais são as respostas coaguladas a questões mortas ou obsolescentes; e, para cada geração, a filosofia fornece suas próprias soluções revolucionárias, bem-vindas, e com justiça, como revelações de gênio em seu próprio tempo; mas provavelmente destinadas, como as outras, a se tornarem instrumentos de tirania depois de passados os seus dias, exigindo serem derrubadas por sua vez. Há algo de arrogante e de irrealista em exigir soluções que tenham de ser suficientes não meramente para um dia, um tempo e um lugar, mas para sempre. Por isso, toda tentativa de reprimir filósofos — de substituir suas perguntas experimentais por soluções finais, de silenciá-los ou conduzir seu pensamento para

canais predefinidos, em nome de um valor perene ou esquema fixo de coisas — é um sinal seguro de que a humanidade está prestes a ser sacrificada no altar de algum dogma, alguma falsa crença em uma salvação definitiva. É por este motivo que a atividade filosófica, uma busca perpétua de novas respostas em novas situações, do reconhecimento de que as situações humanas estão em perpétua alteração, de que o presente não deve ser sacrificado nem ao passado nem ao futuro, está tão inseparavelmente ligada à existência de uma área mínima de liberdades civis, no interior da qual um indivíduo possa pensar e fazer o que bem lhe agradar, e porque lhe agrada.

Se houvesse uma solução final, um modelo final em que a sociedade pudesse se organizar, rebelar-se contra ele seria pecaminoso, pois em se tratando da salvação definitiva torna-se a liberdade um pecado. Ao refutar essa visão sinistra, ao apresentar exemplos perpétuos dessa falsidade, a filosofia serve à causa da liberdade, pelo menos no trabalho de seus melhores representantes, e mais ainda porque isto é parte de sua própria essência, e não simplesmente um subproduto; é uma condição necessária de sua existência, em contraste com outras áreas do pensamento humano. A filosofia não necessita justificação, é indispensável aos seres humanos e um fim em si mesmo. E a própria noção de justificação, da necessidade de evidência e prova do valor desta ou daquela atividade é sua própria criação. Mas para os que pensam que nenhuma atividade pode se autojustificar, para os que buscam algum valor social em tudo que é feito, antes de permitir que passe a barreira do julgamento moral, o nexo único entre a atividade filosófica e o grau mínimo de liberdade de que uma sociedade necessita para ser considerada de fato livre irá talvez servir como uma resposta. Certamente, nenhuma sociedade estará completamente segura, completamente a salvo — sobre fundações de rocha — enquanto filósofos permanecerem à solta por aí. Mas sua supressão também matará a liberdade. É por isso que todos os inimigos da liberdade tratam logo de arrebanhar os intelectuais, como fizeram os comunistas e fascistas, pois eles são os grandes disseminadores das idéias críticas que

os grandes filósofos, em regra, são os primeiros a formular. Todos os outros podem ser reduzidos à conformidade com o novo despotismo; somente eles, querendo ou não, são em princípio incapazes de serem a ela assimilados. E isso é glória suficiente para qualquer atividade humana.

Socialismo e teorias socialistas

O socialismo é um corpo de ensinamentos e práticas ocidentais que repousa sobre a crença de que os maiores males da sociedade devem-se à distribuição desigual, ou excessivamente desigual, dos recursos materiais; e que estes males só podem ser superados pela transferência, gradual ou imediata, total ou parcial, da propriedade dos bens e dos meios de produção, de troca e de distribuição do controle privado para o público.

I

As idéias e movimentos socialistas ou comunistas (os dois termos eram amplamente intercambiáveis até o século XX) encontram suas fontes em várias correntes: assim, a noção de que a concentração de poder ou riqueza nas mãos de uma minoria em uma comunidade leva à injustiça e à exploração da maioria é quase tão antiga quanto o próprio pensamento social. O Velho Testamento e os textos sagrados e seculares de outras antigas fés e culturas contêm denúncias contra a maldade e a rapacidade dos ricos poderosos, bem como disposições práticas contra o crescimento de desigualdades excessivas de riqueza. Recorre constantemente ao tema de que a busca de riqueza é contrária às verdadeiras finalidades do homem, pervertendo a visão de sua verdadeira condição e propósito: daí a condenação total ou parcial da propriedade de bens terrenos na teoria e na prática das seitas essênias entre os judeus do período romano, em certas passagens do Novo

Testamento, por alguns dos primeiros pregadores cristãos, e pelos fundadores das ordens monásticas consagradas à pobreza e à posse comunitária de bens como pré-requisito de uma vida devota. De maneira semelhante, Platão advoga a abolição da propriedade privada entre os guardiões de seu Estado ideal, pois a posse ou o desejo de possuir propriedade privada tende a corromper o indivíduo, obscurecer sua moral e sua visão intelectual, tornando-o incapaz de perseverar na busca da verdade e da organização racional da sociedade. Escritores platônicos, cínicos, estóicos e cristãos são unânimes em afirmar que a propriedade privada tem de ser controlada ou abolida, não porque sua posse seja de suprema importância, mas, ao contrário, porque é insignificante em comparação com os valores sociais ou espirituais, que sua existência ou acumulação tende a obstruir. Assim Zenão, o fundador do estoicismo, advogava o anarquismo porque a autoridade política e o direito à propriedade eram contrários a uma vida razoável. O oposto — a importância fundamental da propriedade — anima os que criticam a aquisição descontrolada de propriedade, haja vista a pobreza, opressão e miséria que provoca nos setores trabalhadores da comunidade. Explosões como as revoltas de escravos no mundo antigo (e idéias sociais às vezes a elas vinculadas) e os levantes camponeses ao longo da Idade Média serviram para chamar a atenção do restante da sociedade européia sobre as condições de injustiça e degradação em que a maioria de seus membros era obrigada a viver.

Quando o feudalismo cedeu a vez à iniciativa privada e às instituições do capitalismo moderno, os pensadores sociais começaram a condenar os males da competição desenfreada, menos por sua incompatibilidade com a vida espiritual do que pelo fato de terem concluído que as relações de propriedade determinavam outros fatores sociais, políticos e econômicos em sociedade, e conseqüentemente que qualquer reforma radical que se propusesse promover a justiça social e a felicidade, e remover as divisões irracionais entre seres humanos, teria de começar alterando as condições de uso e de troca da propriedade no Estado. Assim, na *Utopia*, de More, em *City of the Sun*, de

Campanella, e em *Oceana*, de Harrington, a criação da propriedade comunitária é uma medida indispensável, pois as relações de propriedade nas sociedades existentes são vistas como as principais responsáveis pelas injustiças nelas prevalecentes, e as condições materiais da felicidade humana, longe de serem consideradas negligenciáveis comparativamente aos fatores espirituais, começam a ser vistas como decisivas. Essa tendência é marcada ainda mais com a ascensão das doutrinas filosóficas e sociais que buscam explicar as leis da natureza e o comportamento do homem através da operação de causas materiais e tangíveis, em vez de ocultas manifestas ou espirituais.

No fermento dos conflitos religiosos, sociais e políticos do século XVII e do criticismo racionalista ou empirista de todas as instituições estabelecidas do século XVIII, as bases do direito à propriedade estavam fadadas a ser questionadas. Era o direito à propriedade um "direito natural" inalienável do indivíduo? Ou poderia o Estado dele dispor como desejasse? Era este direito conferido pela autoridade das escrituras ou da lei natural, ou pela autoridade de um soberano real ou por aquela de alguma outra instituição sobre-humana, e como se enquadraria tudo isto na doutrina cristã de que Deus tinha dado a terra para todos os homens e não somente para alguns? Tal direito resultava do livre acordo entre indivíduos ou era simplesmente uma questão de força bruta? Locke avançara a teoria de que os homens teriam direito à propriedade à qual tivessem "associado seu trabalho", e que o valor das mercadorias era dado pelo trabalho despendido para fazê-las; as conseqüências que tirou favoreciam os proprietários. Mas antes dele, os *diggers*, liderados por Winstanley, tinham, durante o Commonwealth,* exigido o direito à exploração comunal das propriedades do Estado, argumentando que toda a comunidade, e não indivíduos específicos, tinha o direito de "usar livremente a terra,

* Após a execução do rei Charles I, durante o Commonwealth — governo inglês de 1649 a 1660 —, alguns movimentos se opuseram à nova oligarquia dominante, os Cromwells. Os *diggers*, de inspiração comunista, foram um desses movimentos, de curtíssima duração. (*N. do T.*)

com todos os seus frutos"; opiniões semelhantes foram expressas por líderes de seitas religiosas protestantes na Alemanha e em todos os lugares. Em parte, isso ainda era o protesto social contra as iniqüidades dos ricos e poderosos ouvido a cada geração, mas também derivava de uma doutrina que gradualmente se articulava, pela qual o direito à propriedade privada não era nem um dom de Deus, nem inerente, nem "natural", mas sim um artifício humano, e a visão ulterior de que o único caminho para a felicidade e a justiça passava pela abolição da propriedade privada, e pela propriedade e o controle comunais.

II

No século XVIII, essas doutrinas encontraram formulação explícita: nos trabalhos do padre Mably, a propriedade privada foi denunciada como a principal fonte do mal praticado pelos homens contra seus semelhantes, e, com muitos exemplos tirados da constituição semicomunista da antiga Esparta e dos escritos de Platão e seus seguidores, desenvolveu-se a tese de que somente através da propriedade comunal dos meios materiais de produção seria possível garantir a justiça e impedir a minoria mais forte de oprimir e toldar o pleno desenvolvimento e a liberdade da maioria mais fraca. Em corrente semelhante, Morelly, em seu *Le Code de la nature*, desenvolve a doutrina de que a única fonte de injustiça e miséria é a distribuição desigual da propriedade, com o corolário, que seria rapidamente encampado por outros, de que a liberdade política e a supressão do privilégio social e político, em cujo nome os grandes radicais do século XVIII — Voltaire, Diderot, Helvétius e os *encyclopédistes* em geral — lutaram com paixão e eloqüência, nada significariam se não fossem acompanhadas por garantias contra a acumulação desigual de propriedade em mãos privadas. Morelly declarou que isso só poderia ser assegurado pelo estabelecimento da propriedade comum. Como Mably, ele não se limita a princípios gerais. Como todos os inventores de utopias, entra

em detalhes minuciosos sobre o Estado ideal, prescreve funções específicas para as várias classes de seus cidadãos, elabora um severo código penal e recomenda várias medidas de transição mediante as quais a transformação almejada da sociedade existente em uma comunidade ideal rigidamente regulamentada pudesse ser implementada mais fácil e menos dolorosamente.

Tais inspirações foram decisivamente influenciadas pelos panfletos profundamente provocantes e — apesar de suas confusões — esclarecedores de Rousseau, que não apresentou uma doutrina social e econômica coerente e unificada, mas pregou textualmente que o maior dos crimes era plantar uma cerca em volta de um campo e o chamá-lo de seu. Rousseau não advogou a abolição da propriedade privada; mas denunciou a competição, a desigualdade gritante, a acumulação desenfreada de propriedade e de poder e o instinto ganancioso que os causava como fontes centrais de males morais e políticos; daí à tese de que a propriedade deveria ser possuída em comum era só um pequeno passo.

A Revolução Francesa não estimulou o comunismo: entre os direitos sagrados de todos os homens e cidadãos estava o de propriedade; e embora Robespierre tivesse feito aprovar uma lei que parecia impor o controle do Estado sobre a aquisição e o uso de recursos pelo indivíduo, quase todas as principais seitas revolucionárias se opunham ao comunismo. Contudo, havia pelo menos um pequeno grupo de revolucionários, profundamente influenciados por Morelly e Rousseau, que, sob a liderança de "Gracchus" Babeuf, acreditava que a Revolução, que tivera a intenção de libertar o indivíduo e introduzir a igualdade entre todos os setores da sociedade, falhara dolorosamente em seu propósito, como podia atestar a mais casual olhadela na corrupção que grassava na França durante o Directoire. Parecia-lhes que a Revolução fora claramente traída, e exatamente por aqueles que puseram sua própria riqueza e poder antes do interesse do povo. As enormes transferências de propriedades antes pertencentes às classes proscritas, a aristocracia, a Igreja e os inimigos da Revolução, serviram evidentemente para encher os bolsos dos novos ricos; não havia

nem liberdade nem igualdade, pois a primeira não poderia existir sem a última. A tarefa de Robespierre tinha de ser levada a cabo até o fim, e a única maneira de garantir a liberdade política era assegurar a igualdade econômica. A partir desta leitura, Babeuf e seus amigos puros e fanáticos deduziram seu dever imediato — abolir a propriedade privada e transferir todos os recursos da França (em última análise da humanidade, sem dúvida) para a comunidade como um todo, a serem administrados por seus representantes democraticamente designados, segundo as leis de igualdade e justiça. Em 1796, eles tomaram parte em uma conspiração para derrubar o Directoire e declarar uma república comunista. Mas foram traídos por um de seus membros e devidamente presos; os líderes oposicionistas foram executados. Entretanto, a "conspiração dos iguais" foi um evento de importância fundamental. Foi a primeira tentativa de traduzir a doutrina comunista, que antes tinha desempenhado seu papel meramente como elemento da literatura radical geral do período, em prática real. Para a opinião pública, o choque foi considerável, e desse momento em diante a doutrina comunista começou a ser levada a sério, como algo mais do que um idealismo simplório ou uma mera ameaça teórica à ordem existente. Nem todos os seguidores de Babeuf foram executados, e um deles, Buonarroti, sobreviveu à Restauração, impregnando muitos revolucionários e reformistas do século XIX com as idéias simples e violentas de seu mestre.

O socialismo, de uma doutrina que, seja qual fosse a opinião sobre seus méritos, fora antes quase universalmente reconhecida como demasiado impraticável para ser mais do que um sonho utópico, iniciou uma nova carreira no século XIX, como objetivo revolucionário perfeitamente possível de ser atingido, tanto na visão de seus líderes quanto naquela de seus oponentes. O afrouxamento generalizado da estrutura social e econômica da Europa, devido à Revolução e às conquistas e reformas napoleônicas, deu um inopinado incentivo às doutrinas socialistas. A restauração dos Bourbon frustrou de tal modo a grande maioria da recém-emancipada classe média francesa que se desencadeou uma violenta efervescência inte-

lectual entre os franceses de têmpera normalmente não-revolucionária. Uma das exposições mais imaginativas e radicais das novas idéias sobre a sociedade que a Revolução havia gerado, contra que a Restauração tentava resistir, está nos trabalhos do conde Henri de Saint-Simon.

Saint-Simon não é inimigo da acumulação privada; assim, não é um socialista no sentido estrito, mas originou muitas doutrinas mais tarde assumidas pelo socialismo e, como um pioneiro da nova perspectiva européia (e americana), teve uma influência inigualada por todos os pensadores de seu tempo. Ele foi um homem de vida caótica e pensamento apenas um pouco menos caótico e indisciplinado, mas entremeado de *insights* de gênio. Não era um democrata, nem um liberal. À diferença dos racionalistas do século XVIII, não acreditava no progresso regular e uniforme do esclarecimento humano, culminando nos ideais da *Encyclopédie*. Um dos primeiros pensadores com um senso apurado da evolução histórica, acreditava em uma alternação de períodos de progresso e períodos de desintegração; por progresso entendia o desenvolvimento de instituições que davam forma e estimulavam o crescimento das tendências originadas por invenções e descobertas tecnológicas. Ele era suficientemente um filho do século XVIII para acreditar na onipotência da razão; porém, por razão entendia a organização racional da sociedade, e por organização racional da sociedade, o planejamento da ordem social por aqueles cujo conhecimento técnico melhor equipava para entender as necessidades e possibilidades materiais e espirituais de seu próprio tempo. Os fatores fundamentais da história, segundo ele, consistem na interação das forças econômicas: mais precisamente, na interação e conflito das classes sociais, cada uma das quais representando uma demanda econômica, social e espiritual distinta na sociedade de seu tempo. Se nos reinos da Idade Média, soldados, clero e juristas representavam classes expressivas das forças dominantes de seu tempo, e armadas com os recursos mais avançados então disponíveis, o desenvolvimento industrial e científico moderno as tinha tornado obsoletas. Os líderes naturais da sociedade contemporânea, representando forças sociais

novas e decisivas que a revolução industrial havia libertado, eram os industriais, técnicos, artistas, comerciantes internacionais; eles e somente eles compreenderam e certamente encarnaram as novas forças em ação, eles e somente eles deveriam se incumbir da organização consciente da nova sociedade. Miséria e injustiça resultavam do ócio, da ignorância e de seu subproduto, a ineficiência. Os sobreviventes de um feudalismo em desintegração não poderiam servir adequadamente a uma sociedade que, como resultado de um progresso técnico sem paralelo, tornou-se capaz de produzir uma riqueza infinitamente maior (e juntamente os recursos para sua exploração) do que jamais possa ter sido sonhado em qualquer sociedade anterior. As reformas políticas eram simplesmente a forma exterior das conexões sociais e econômicas reais existentes entre os seres humanos, e requeriam homens de gênio organizador para transformar essas formas políticas, ajustando-as às novas realidades sociais e econômicas. A menos que houvesse organização racional e planejamento, haveria desperdício, conflito e miséria. A luta entre as classes econômicas, que dera forma à história anterior, não era inevitável. Sob um plano de produção e distribuição racional dos bens materiais, da educação e da pesquisa científica, os interesses de todos os indivíduos se harmonizariam. O ócio é o mais mortal dos pecados. Os únicos cidadãos que contam verdadeiramente são os produtores, tanto manuais como intelectuais: os demais são aproveitadores e parasitas, sobrevivências obsoletas do passado, ou então os néscios, desonestos e desajustados, incapazes de se adaptar ao novo mundo, criado pelas novas forças de produção.

Conseqüentemente, Saint-Simon defendeu, em várias etapas da sua vida, inúmeras formas de sociedade totalmente planejada, dirigida por capitães da indústria ou das finanças e por especialistas científicos, e auxiliada pelo poder imaginativo de artistas — os únicos verdadeiros benfeitores da humanidade — que, por sua ação conjunta, criariam um mundo em que as faculdades do homem, até então recalcadas por ambientes adversos, poderiam finalmente encontrar sua rica e completa realização. Esta "tecnocracia" se fundaria, não em princípios a-históricos e portanto freqüentemente inaplicáveis de um

utilitarismo benthamista,* mas em uma compreensão profunda dos fatores, principalmente tecnológicos, que determinam a mudança social e transformam as necessidades e o caráter dos homens, e, assim, da etapa histórica particular que a humanidade tenha atingido. Ela planejaria o futuro da humanidade de acordo com as novas e vastas possibilidades do desenvolvimento material, único capaz de produzir a infinita abundância em que todos poderiam se fartar inexaurivelmente. A abolição da escassez conduziria a um estado de completa satisfação econômica, sem o qual liberdade política e igualdade política nada mais seriam do que *slogans* vazios.

Saint-Simon, à diferença de Babeuf, não defendia a abolição ou mesmo restrições à propriedade privada, nem tampouco a igualdade da humanidade. Ao contrário, acreditava na virtude da expansão infinita da iniciativa individual e na imensa superioridade de cientistas, banqueiros, industriais e artistas de gênio em relação à massa da espécie humana. Mas advogava a produção e a distribuição completamente planejadas dos recursos econômicos. Insistindo em que os indivíduos, deixados à própria sorte, tendem a atrapalhar uns aos outros e, assim, diminuir a produtividade, ele negava que pudessem possuir direitos naturais contra um órgão central de planejamento. Achava que o desenvolvimento moral, religioso, artístico e intelectual da humanidade dependia diretamente do progresso do novo sistema industrial, liberto do ruinoso conflito de classes; e colocava todas as suas esperanças no controle racional desse sistema por homens de gênio.

Estas teses, apesar das imagens obscuras e fantasiosas em que freqüentemente eram expressas — ou talvez por causa disso —, influenciaram profundamente todo o pensamento coletivista subseqüente. Seus seguidores Enfantin e Bazard repetiram as acusações de seu mestre contra a igualdade e os supostos "direitos" humanos universais imutáveis, defenderam a remuneração dos indivíduos conforme sua

* Do filósofo, economista e jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832), para quem a felicidade da maioria deveria ser o objetivo último da sociedade e do indivíduo. (*N. do T.*)

diligência e capacidade, reivindicaram a associação e organização hierárquica da sociedade — na verdade, uma espécie de capitalismo de Estado rigidamente controlado por especialistas cientificamente treinados — e enfatizaram acima de tudo a abolição da herança, mediante a qual a organização irracional da propriedade privada chegaria ao fim, com o passar do tempo. A visão de Saint-Simon é meio mística e meio uma espécie de Utopia científica. Nela, a razão é vitoriosa sobre a superstição e o preconceito, e os recursos materiais se desenvolvem à sua plena expansão sob a direção de uma espécie de truste ou cartel mundial, comandado por um conselho de planejamento central onisciente, sábio e benevolente, controlador de todos os aspectos da vida social e econômica. Ao mesmo tempo científico e autoritário, esse órgão transformaria a humanidade, libertando-a para satisfazer e realizar toda a sua natureza, sensual, emocional e intelectual, e assim suprimiria toda forma de ceticismo autodestrutivo, falsa espiritualidade e outras mundanidades, pela restauração dos direitos pré-cristãos do órgão — através da "reabilitação da carne". Este sonho se destinava a ter uma profunda influência sobre as experiências socialistas e comunistas do século XX, mas batendo de frente com o pensamento liberal, individualista e democrático do final do século XIX, o qual tendia a encará-lo como uma forma de despotismo demasiado desumana para ser realizável, como disse J. S. Mill sobre seu desenvolvimento posterior pelo discípulo de Saint-Simon, Auguste Comte. Não foi à toa que Engels caracterizou o pensamento de Saint-Simon como doutrina de "administração das coisas" e não dos homens.

III

A influência de Charles Fourier, um construtor de sistemas ainda mais estranho e menos realista do que Saint-Simon, foi um pouco menos importante. Ao passo que Saint-Simon era um nobre e um homem de visão ampla e abrangente, que concebia a sociedade em termos de um

novo feudalismo, científico e industrial, com banqueiros e cientistas no lugar dos soldados e sacerdotes, Fourier era originário da classe média baixa, tendo vivido em perpétuas dificuldades financeiras, com um conhecimento muito mais íntimo das misérias e iniqüidades do sistema social de seu tempo.

O principal problema a perturbar Fourier, bem como outros pensadores do século XIX, era o fracasso da Revolução Francesa em conferir os benefícios que havia prometido tão prodigamente. Mas enquanto Saint-Simon se opunha ao governo popular, que não lhe parecia melhor do que o domínio da turba irracional, Fourier tinha inclinações mais democráticas. Suas críticas e sua visão utópica derivavam principalmente do sentido de ultraje resultante de seu desejo de justiça e de sua benevolência natural, motivados pelo espetáculo da exploração e da brutalidade humanas, pelo desperdício estúpido de esforços e de recursos, pelo espetáculo de extremos de frustração e pobreza desamparada a conviver lado a lado com a riqueza muitas vezes imoralmente amealhada, cenário que Stendhal e Balzac pintaram em um estágio posterior de seu desenvolvimento.

Fourier possuía uma imaginação agressiva, desenfreada e excêntrica; suas especulações cosmológicas, psicológicas, botânicas e zoológicas são fantásticas ao ponto da demência. Em plena exposição sociológica realista e penetrante, ele discute a influência da lua sobre a dieta humana, inventa ciclos de vinte mil ordens ascendentes ou descendentes de progresso ou reação cósmica, prenuncia o surgimento de novas raças de animais úteis para os homens, como "antileões" amigáveis a desempenhar diligentemente tarefas para seus mestres, "antibaleias" a rebocar navios atravessando o Atlântico em um dia (transformando-se a água do mar, neste ínterim, em limonada). Entretanto, a crítica básica de Fourier à sociedade industrial está repleta de *insights* repentinos e brilhantes, e sua influência se mostrou notavelmente poderosa.

A principal tese de Fourier é que a raiz do mal que aflige a sociedade é a competição: justo no momento em que humanidade está pro-

duzindo quantidades inusitadas de bens materiais, a miséria e a pobreza crescem em ritmo galopante; quanto mais produtivas são as invenções dos cientistas e técnicos, maior a exploração dos fracos pelos fortes, da maioria pela minoria; quanto mais primitiva e sem recursos é uma sociedade, mais bondosas e patriarcais são as relações entre os indivíduos e classes; quanto mais a humanidade sabe e produz, mais crueldade, sofrimento e imoralidade se abatem sobre o mundo. Só há uma explicação para isso. Por competirem e lutarem uns com os outros, ao invés de trabalharem em associação, os homens criaram um sistema pelo qual o sucesso de um só é possível mediante o fracasso do outro. O alimento de um só pode satisfazê-lo se for o veneno do outro. Como fica rico o fabricante? Vendendo tanto quanto puder pelo preço mais alto que obtiver. Quanto mais escasso for o produto no mercado, maior preço poderá o fabricante extorquir. Conseqüentemente, ele construirá monopólios e chegará até a destruir uma parte de suas mercadorias para fazer aumentar o preço das restantes. Além disso, será estimulado a adulterar seus produtos para serem utilizados o mais rapidamente possível, estimulando assim novas demandas. O sapateiro vai cuidar para que seus sapatos caiam aos pedaços o mais rápido possível; o construtor, que seu edifício desabe em um prazo razoavelmente curto. O médico ficará na expectativa do pior dos surtos de doença; evitará tudo que cure o paciente rápida ou completamente demais; advogados e juízes ansiarão pela maior quantidade possível de discórdias, crimes e litígios. O método da competição é simplesmente o de cortar gargantas. Enquanto o propósito da sociedade não for o bem-estar, mas a aquisição, o esforço de cada indivíduo para enriquecer levará necessariamente ao máximo de caos e conseqüentemente ao desperdício, ao conflito e à miséria. Revendedores, burocratas, funcionários, soldados e jornalistas nada produzem de útil. Só podem existir como parasitas, cevando-se nos instintos destrutivos, vícios e desatinos da espécie humana, com interesses claros em agitações e desordens inúteis.

Tal situação só pode ser remediada induzindo os homens a formarem associações mutuamente benéficas em que a vantagem de cada

um contribua para a felicidade do todo social. Os homens só se tornam vorazes e hostis uns contra os outros, gananciosos, inescrupulosos, impiedosos, sicofantas e desonestos por causa da má educação e das instituições prejudiciais, que os cegam para a harmonia natural de seus interesses. O homem é bom por natureza, isto é, todos os seus instintos, apetites, sentimentos e tendências podem ser satisfeitos harmoniosamente, desde que lhe seja dado o ambiente e o propósito que almeja. O propósito da educação é satisfazer as necessidades naturais, e não toldá-las, forçando-as em direções inaturais. Desaprovamos o roubo, mas o roubo se deve unicamente à escassez. Onde houver fartura, os frutos do engenho e da imaginação, que no presente se dissipam em negócios corruptos, poderão ser direcionados para canais construtivos que jubilarão aqueles que os possuírem, em vez de enchê-los de medo, como agora. Queimamos nossos cérebros à procura de maneiras de encher as fábricas de operários para trabalharem horas a fio em tarefas pesadas e monótonas; o cansaço mata o impulso criativo, a monotonia é a morte da imaginação e do instinto produtivo. O homem produziria muito mais se seu trabalho se tornasse mais variado, se cada homem fosse cuidadosamente escolhido para tarefas mais compatíveis com seus talentos naturais. O despotismo do capitalismo, o ódio sombrio e a propensão ao crime de seus operários brutalizados são devidos unicamente à má distribuição dos talentos, à má organização das faculdades produtivas do homem. Não há caráter que não possa ser encaminhado com sucesso para atividades úteis para a sociedade, através de um sistema de formação educacional suficientemente cuidadoso.

Para dar fim aos horrores da padronização industrial, Fourier defende que os homens vivam em associações de cerca de oitocentas famílias — chamando-se este grupo cooperativo de "falanges" — em construções atraentes chamadas "falanstérios", cercadas de jardins, campos e bosques, nas quais grande parte do trabalho pesado seria realizado por máquinas e as tarefas mais leves por membros especialmente treinados, sem nunca trabalhar mais que poucas horas por dia, dispondo de todas as exigências e luxos que um ser humano normal

bem desenvolvido exige para satisfazer suas necessidades materiais, morais, espirituais e intelectuais. Os falanstérios, usando métodos cooperativos, introduziriam a racionalização científica; os resultados obtidos através da produção centralizada, mas não excessivamente centralizada, com o uso de máquinas e equipamentos, seriam infinitamente superiores àqueles produzidos por habilidades individuais e pela distribuição caótica de recursos desproporcionais. Tudo se tornaria então racionalizado. O princípio da competição desapareceria, e a associação feliz, livre e voluntária tomaria seu lugar. Os falanstérios seriam organizados em todos os países grandes, nas maiores regiões, as fronteiras nacionais seriam transcendidas, e a espécie humana se agruparia em uma federação livre constituída de associações livres de produtores e distribuidores cooperativos auto-suficientes, vivendo em condições saudáveis e sob a orientação esclarecida de educadores benevolentes que tenham compreendido o princípio segundo o qual, para serem eficientes, os homens precisam gostar de seu trabalho, e que existem poucas tarefas necessárias para as quais não se possa encontrar ou treinar uma pessoa ou haja outra capaz de gostar.[1]

A verdadeira Utopia de Fourier é, em muitos detalhes, fantástica; mas as teses básicas (que muito devem a Rousseau) — que a Revolução Industrial produziu uma sociedade que gasta grande parte de sua energia frustrando seus próprios fins; que a competição desenfreada não é o meio mais eficiente de produzir nem a prosperidade nem a felicidade; que a maioria das pessoas é vítima de instituições feitas por homens que não entendem ou esqueceram o propósito da sua criação; que os homens trabalham melhor e são mais humanos quando fazem o que mais gostam; que os homens são mais felizes quando são mais criativos; e que a associação conduz a isto, em muitos casos, mais efetivamente do que a competição feroz de uma sociedade de *laissez-faire* — tudo isso teve uma influência incomensurável sobre o pensamento e a

[1] Por exemplo, diz ele, os que gostam de tagarelice podem trabalhar como operadores de telégrafo; crianças que gostam de brincar na lama podem virar alegres varredores, e assim por diante.

prática tanto socialistas quanto liberais. As doutrinas de Fourier, que levaram ao estabelecimento de colônias idealistas mas de vida curta nos Estados Unidos, afetaram profundamente o pensamento radical na América; o New Deal, inaugurado por Roosevelt em 1932, era repleto de noções saint-simonianas e fourierianas. Fourier exerceu influência na Rússia, onde o ideal de associação harmoniosa e igualitária de produtores, isto é, de trabalhadores e planejadores, em uma sociedade livre do despotismo, tanto da burocracia e da polícia quanto aquele exercido por um capitalismo competitivo, plantou raízes profundas na década de 1840, alimentando muitas oposições socialistas "populistas" e "científicas" ao governo (Dostoievski só faltou ser condenado à morte por pertencer a uma associação em prol da divulgação das doutrinas de Fourier). Na França, ele contribuiu para dar forma às idéias de Proudhon e, através de seus trabalhos, moldou a perspectiva dos fundadores dos movimentos sindicalistas antipolíticos e cooperativos, cuja influência foi quase a mesma que a do próprio socialismo político. A ênfase nas virtudes da associação, da educação e distribuição vocacionais, nas virtudes da psicologia industrial, da centralização e racionalização da vida econômica em cooperativas auto-suficientes, pequenas e semi-rurais, em vez das vastas unidades industriais urbanas centralizadas de Saint-Simon; o fim da iniciativa puramente privada e a regeneração moral através da libertação das faculdades criativas humanas tanto da carne como do espírito — todas estas idéias são sementes de socialismo. Mas Fourier detestava o comunismo e os métodos revolucionários; acreditava na conversão moral e na paz social entre as classes opostas sobre a base de ideais comuns; defendia a propriedade privada e queria criá-la em abundância, em vez de aboli-la. Seu seguidor, Considérant, sublinhava o elemento da luta de classes; o desenvolvimento do capitalismo jogava mais e mais proletários sem propriedades no vasto reservatório de trabalhadores empobrecidos, sem direitos e sem nenhuma esperança: em todas as comunidades havia "duas nações" em luta, e seus interesses colidiam frontalmente em todos os pontos; mas essa guerra poderia concluir-se pacificamente, se necessário pela intervenção do Estado, através do expediente de

garantir uma subsistência mínima ao trabalho e a liberdade de religião e associação, pensamento e expressão para todos os cidadãos; reagrupando a sociedade em comunidades de produtores cooperativos, seria possível assegurar a paz e a fartura eternas.

Um doutrina um pouco semelhante, mas com maior ênfase sobre o coletivismo, será encontrada nos escritos de Pierre Leroux. Ele acreditava com fervor místico no controle do Estado e na arte socialmente comprometida. O Estado tem de regular a vida econômica, tomando de cada um segundo sua capacidade e dando para todos segundo sua necessidade. Ele se dizia contrário à lei divina segundo a qual 34 milhões de franceses devessem ser explorados por algumas centenas de milhares de seus compatriotas, aumentando assim a cada ano as desigualdades de renda. As opiniões de Leroux tiveram uma influência decisiva sobre os romances sociais de George Sand.

Opiniões semelhantes àquelas de Fourier (mas sem os absurdos) foram defendidas por Robert Owen, um pequeno industrial galês, que, à diferença de Fourier, demonstrou triunfalmente sua validade na prática. Melhorando as condições de seus fiandeiros em New Lanark, instituindo um salário mínimo, criando um sistema único e audaciosamente original de serviços sociais durante o período mais duro da Revolução Industrial, e promovendo condições de saúde, honestidade e confiança mediante o mais generoso e eficiente exercício de controle paternalista, Owen criou um modelo de comunidade industrial. Seus padrões de vida eram superiores a quaisquer outros então vigentes na Inglaterra ou na Europa e, em vista dos tangíveis lucros que o modelo produzia para seus proprietários, atraiu a atenção mundial. Não contente com essa demonstração prática dos princípios do planejamento racional e humanitário, Owen buscou universalizar sua experiência, chegando gradualmente à conclusão de que, a menos que a propriedade privada fosse abolida (e com ela suas instituições irracionais e anti-sociais, como o casamento e a religião organizada), a espécie humana estava fadada à miséria, propagada pela ignorância e a competição. Como os racionalistas do século anterior, acreditava que tudo que o homem era devia a seu ambiente, especialmente à edu-

cação ou à falta dela, e que a disseminação da verdade continha virtualmente em si a cura de todos os males. Como Saint-Simon, Owen estava financeiramente arruinado no final de sua longa vida de devoção altruísta, a qual passou pregando o ateísmo, o coletivismo mediante a livre associação e o amor emancipado dos laços do casamento, como princípios através dos quais um novo mundo modelar deveria se fundar. Seus "paralelogramos", assim chamados por causa da forma dos edifícios que ele preconizava, eram o equivalente britânico dos falanstérios de Fourier. Como aconteceu com Fourier, os elementos fantásticos das doutrinas de Owen foram esquecidos com o tempo. Os elementos frutíferos — os benefícios da cooperação, o aumento da produtividade e da eficiência, devidos à elevação dos padrões materiais, morais e intelectuais, sob a forma de serviços sociais de saúde, educacionais e outros, seguro desemprego, aposentadoria e assim por diante — constituíram o fundamento de muitos movimentos cooperativos de trabalhadores em muitos países, e de métodos de administração e legislação industrial mais humanos e mais científicos; de fato, o termo "socialista" ocorre pela primeira vez em um jornal owenita como um vago nome para a solidariedade comunal, em oposição ao ganho privado.

O centro intelectual da Europa no século XIX era Paris, onde o passo seguinte do desenvolvimento das idéias socialistas foi dado por Louis Blanc. Sua principal inovação consistiu na tese de que todas as formas de reforma ou revolução que pretendessem substituir a ação do Estado por outras formas de cooperação industrial eram necessariamente impraticáveis, pois com o passar do tempo o Estado havia acumulado tanto poder de controle e coerção — o exército, a polícia e a máquina financeira — que todo e qualquer esforço para derrubá-lo, pela persuasão ou violência, em favor de outra instituição, seria necessariamente vão. Blanc, entretanto, embora se opusesse à revolução, reconhecia a necessidade da transformação radical da sociedade, de suas condições de caos e injustiça. Ele pintava um quadro da competição desenfreada, um pouco menos lúgubre do que as descrições mais infernais de Fourier, no qual as batalhas ocorreriam não só entre

empregadores e empregados, mas também entre trabalhadores da cidade que subsistiam à beira do desemprego e camponeses pobres que deixavam os povoados para disputarem os poucos postos disponíveis, entre grupos de trabalhadores, entre os indivíduos dentro e fora de qualquer negócio ou profissão. A ordem vigente na sociedade é a da selva: coma ou seja comido, derrote ou seja derrotado, a mão de cada homem contra seu vizinho.

Só há uma cura para isso. Sendo o Estado poderoso demais para ser derrubado, deve ser transformado em instrumento de libertação e progresso. O próprio Estado deve assumir negócios e indústrias; através da criação de fábricas-modelo, bancos-modelo e empresas-modelo de todos os tipos, ele entrará em competição com a empresa privada e, pela manifestação das qualidades de honestidade, eficiência e administração científica cuja utilidade Owen tinha demonstrado, a colocará, por sua eficiência e recursos superiores, para fora de campo. Não há necessidade de nacionalização generalizada, que só poderia ser levada a cabo mediante violência e banho de sangue. O capitalismo de Estado em uma escala limitada — conquanto Blanc rejeitaria tais conceitos — teria o efeito automático de eliminar gradualmente e assumir o lugar das firmas privadas necessariamente menos eficientes, ocorrendo assim, inevitavelmente, uma transição indolor para o capitalismo de Estado. Os capitalistas capitulariam pacificamente, e um sistema racional sucederia ao presente caos. A agricultura seria provavelmente organizada na linha fourierista de cooperativas federadas.

Ainda mais ambicioso é o pensamento de Constantin Pécqueur. Como Blanc, ele achava que o Estado deveria assumir a organização social e industrial. Como Fourier, acreditava que cada homem deveria ser aproveitado nas tarefas para as quais fosse mais naturalmente inclinado. Em sua proposição, o Estado regula as relações de produtores e consumidores, sendo o *laissez-faire* condenado como mero direito de roubar e de destruir. A visão completa do que mais tarde seria o socialismo está começando a emergir. As fronteiras da nação são, segundo Pécqueur, um freio artificial para a plenitude da livre associação de toda a humanidade. Quando todos os homens estiverem empenhados

nas tarefas para as quais melhor se adequarem, as causas econômicas da guerra, devidas ao grau de cegueira da competição, serão eliminadas. Hereditariedade, privilégio, preconceito religioso e social morrem em uma sociedade organizada com base em princípios racionais. A guerra de classes é superada pela associação econômica regulada pelo Estado. A divisão do trabalho e da produção passa a ocorrer em escala mundial. A humanidade vive em um mundo socializado.

O comunismo de Étienne Cabet é uma variação sobre este tema, porém muito mais rígida e totalitária. O Estado possui todas as fontes principais de riqueza e os meios de produção e designa tarefas aos cidadãos individuais. O salário é igual para todos, e os ricos pagam pesados impostos. Condena-se a violência, mas o controle completo do Estado impõe-se com autoridade no Estado ideal de Cabet, chamado Icaria. Há um rígido controle das publicações e uma severa censura do Estado. Todos os cidadãos são iguais e sua propriedade não pode ser expropriada violentamente. A transição para o Estado perfeito ocorrerá mediante uma taxação crescente e a abolição dos orçamentos militares. As tentativas de Cabet de estabelecer uma colônia deste tipo no Texas fracassaram, mas a idéia de um comunismo de Estado rigidamente organizado teve talvez alguma influência sobre Marx.

Enquanto Blanc, Leroux, Cabet e seus seguidores se limitavam a teorizar, promover experiências sociais e denunciar a violência, Auguste Blanqui organizou levantes armados. Via injustiça, opressão e exploração à sua volta, desacreditava os paliativos e os poderes da persuasão, e cria na derrubada violenta da ordem corrompida por meio da revolução organizada. Para fazê-lo, passou sua vida se aperfeiçoando como revolucionário profissional, estudando técnicas de revolução e agrupando seguidores, os quais, nos intervalos entre seus prolongados períodos de prisão, ele treinava na arte da insurreição. Discípulo dos seguidores de Babeuf, era um militante ateísta, defensor da criação de elites revolucionárias profissionalmente treinadas. Acreditava na abolição da propriedade privada, mas ainda mais na abolição do capitalismo de Estado, sistema em que, conscientemente ou

não, tudo era pesado em favor das classes possuidoras. Seu objetivo principal era esmagar a ordem existente e todas as suas instituições. A burguesia não se renderia sem luta: conseqüentemente, devia ser atacada pela força; tal procedimento seria democrático, pois os oprimidos, em cujo nome os libertadores agiriam, são muito mais numerosos do que as classes dominantes.

Sua visão não era clara a ponto de conceber como se organizaria a sociedade após o sucesso da revolução; ele acreditava vagamente na aplicação direta de métodos democráticos pelos escravos agrícolas e industriais libertados. Ao mesmo tempo que não contribuiu com nada significativo para a doutrina socialista, sua crítica ao reformismo ineficaz e seu trabalho como agitador e incendiário político deixou marcas profundas em todas as vertentes do socialismo militante. O levante de Paris em 1839, a revolução de junho de 1848 e, mais ainda, a Comuna de Paris de 1871, todos ostentaram a marca das suas técnicas de organizador e militante ativista, acima de tudo empenhado em transformar descontentamento disperso em violência revolucionária concertada.

IV

Paralelamente ao desenvolvimento das idéias comunistas francesas e separada do internacionalmente celebrado Owen, existe uma tradição socialista britânica nativa. Entre os nomes mais destacados está o de Thomas Spence, que pregava contra os males da usurpação excessiva das pequenos propriedades decadentes pelos grandes proprietários de terra, propondo, como remédio, a restauração de supostos antigos direitos das paróquias à propriedade comunal da terra. Sua visão de governo era a de uma espécie de federação de conselhos paroquiais, com a conseqüente eliminação do controle centralizado e de todas as formas de burocracia do Estado. William Ogilvie era um reformista moderado, que denunciava a tendência de se acumularem cada vez

mais terras nas mãos de um número cada vez menor de proprietários, principalmente dos ricos ociosos. A quem ele chamava de *freebooter* [saqueadores, piratas], condenando-os em linguagem áspera. Seu remédio não chega a ser socialista, pois a sociedade que vislumbrava era a de um feudalismo moderado, em que todos teriam de possuir vinte hectares de terra, aos quais uma renda e obrigações legais para com o senhor feudal estariam vinculadas. Entretanto, esse tipo de condenação contra formas torpes de aquisição de riquezas imóveis alimentou uma corrente de sentimentos socialistas.

Cinco escritores britânicos, algumas vezes classificados em conjunto como precursores do marxismo, foram mais penetrantes e formidáveis. Charles Hall destacou que os frutos do trabalho produtivo eram distribuídos entre capitalistas e trabalhadores na proporção de oito para um. O fato de que sete oitavos do que era produzido fossem parar nas mãos do patrão, que não parecia merecê-los, devia-se ao controle do Estado pelos ricos, sendo a riqueza o poder de forçar os outros a dividir o que por direito lhes pertence. O exercício desse poder tende necessariamente a tornar os ricos mais ricos e os pobres mais pobres, aumentando sua degradação. A educação, estando nas mãos dos proprietários, tende a perpetuar a desigualdade. Guerras eclodem por motivos aquisitivos e ampliam ainda mais o fosso de desigualdade existente. O remédio de Hall, como o de Ogilvie, é o estabelecimento de pequenos proprietários camponeses e a reforma do sistema pelo qual o comércio consiste amplamente em exportar as necessidades dos pobres para poder importar os luxos dos ricos.

William Thompson deu grande relevo ao conflito entre o "direito natural" do trabalhador ao "produto total de seu trabalho" e as postulações da liberdade econômica, em cujos termos toda e qualquer coisa podia ser legalmente trocada por toda e qualquer outra coisa, por qualquer pessoa, em qualquer lugar, em qualquer tempo, proposta que justificava o capitalismo. Ele representa o capitalista como um agente que obriga os trabalhadores a viverem com o mínimo possível, enquanto ele próprio consome todo o restante. Thompson não oferece um remédio claro para esta situação, e é o primeiro a empregar o ter-

mo "mais-valia", que ganharia notoriedade posteriormente pelos marxistas, embora aqui só significasse o aumento de produtividade gerado pela introdução de máquinas, que iria em sua totalidade parar nas mãos do empregador, sendo usado por ele na conspiração com outros empregadores, tanto em seu próprio país quanto internacionalmente, para forçar o padrão de vida dos trabalhadores ainda mais para baixo.

Este tema é ainda mais fortemente enfatizado por Thomas Hodgskin, um ex-oficial da Marinha, cujas opiniões são uma mistura de repugnância a qualquer tipo de controle e interferência diretos do Estado e o desejo de estabelecer um controle da propriedade privada, mas não sua abolição, através da eliminação do proprietário ou intermediário totalmente improdutivo, que extorque dos produtores uma renda que não ganhou; este deve ser substituído pela figura de um "senhor", isto é, o administrador de empresa e o comerciante genuínos, últimas classes a terem direito a uma remuneração, ainda que muito menor do a que lhes é atribuída na ordem existente.

Em seu panfleto *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, publicado em 1839, J. F. Bray, após entoar um hino ao trabalho como função natural de todos os seres vivos — animais e plantas —, salienta que a classe dos proprietários não cumpre sua função a expensas do restante da sociedade. O capitalista recebe em troca de nada: ele nem sequer despende capital, pois sua riqueza está sempre aumentando. O resultado não é outro se não roubalheira generalizada. Tal situação deverá se remediar pela alteração das leis de herança e um tipo curioso de comunismo, por meio do qual todos entrariam em uma organização vasta e universal de partilha de lucros, uma espécie de sociedade por ações do universo. Trata-se de uma nebulosa combinação das doutrinas owenitas com elementos do que seria mais tarde a doutrina fabiana.

John Gray, por sua vez, formulou uma espécie de "lei de ferro" da remuneração segundo a qual todos acabam perdendo, pois tudo é feito em competição e toda produção se dá em nome do lucro, em vez do uso social: o trabalho recebe os salários mais baixos possíveis; os capitalistas fazem o menor lucro possível, por causa da competição violenta dos outros capitalistas; o trabalho humano se torna uma

mercadoria comprada por um preço e vendida por outro; e tudo isso leva à absorção iníqua de uma porção do fruto do trabalho social por elementos ociosos e improdutivos, os quais deveriam ser obrigados a realizar trabalhos socialmente úteis. Idéias como a exploração do homem pelo homem, a mais-valia, a tese de que a distribuição do poder político e as noções educacionais e éticas de uma sociedade dependem de sua estrutura econômica, e não vice-versa, de que a miséria social é devida ao *laissez-faire* descomedido, emergem clara e algumas vezes dramaticamente nos escritos desse grupo de pensadores. E devemos acrescentar o nome de William Godwin, pai do anarquismo, que pensava que o domínio da razão dá a todos o direito de receber o que lhes é justamente devido, segundo suas justas necessidades, independentemente de quem possa vir a possuí-lo sob a administração injusta e irracional da ordem social em vigor. Sua noção de distribuição dos recursos de acordo com uma ética racionalista recua até Mably e Platão, e forma um forte elo na tradição do anarquismo filosófico.

As idéias desses rebeldes sociais caem em solo fértil. A combinação de instabilidade econômica e política na Europa após as guerras napoleônicas fez aumentar o descontentamento com os regimes existentes — e isto, em proporção quase direta com o grau de supressão de direitos políticos prevalecente em cada Estado, estimulou o surgimento de conspirações. De modo geral, elas começaram com objetivos liberais e democráticos moderados, mas gradualmente, com o aumento da repressão por um lado, a desesperança e o rancor social e político por outro, começaram a tomar formas cada vez mais inflexíveis. Na França, a censura sob a Monarquia de Julho era relativamente modesta, de modo que as teses socialistas eram pregadas abertamente por escritores e jornalistas radicais, e mesmo por padres como Lamennais, a maior figura do socialismo cristão, e pelo abade Constant; os complôs revolucionários foram relativamente poucos e de pouca importância. Mas rapidamente estas idéias atravessaram a fronteira dos estados de língua alemã, onde, devido às contramedidas severas de Metternich e do governo prussiano, foram empurradas para a clandestinidade.

Já em 1836, uma sociedade secreta com objetivos puramente comunistas foi fundada por emigrantes alemães em Paris. Intelectuais radicais, como Hess e Grün, espalhavam as idéias comunistas entre a classe média alemã, especialmente nos círculos acadêmicos. Em certa medida, estas opiniões contaminaram até mesmo os nacionalistas poloneses, então em luta contra a opressão russa; na própria Rússia, semifeudal como era, vagas noções socialistas começaram a crescer e se articular na década de 1830, entre a *intelligentsia* de Moscou e São Petersburgo. Na Itália e na Espanha, a luta contra governos autoritários ainda tomava formas nacionalistas e liberais; na Inglaterra, o movimento cartista apresentou um programa claro e bem definido, abraçado com ânsia pelas vítimas da Revolução Industrial, em seu ódio contra a miséria e degradação extremas que o desenvolvimento repentino e sensacional da indústria trouxera para setores crescentes de trabalhadores das manufaturas e operários industriais politicamente indefesos. De doutrina meramente abstrata promovida por pensadores isolados, o socialismo começou a ser identificado com as reivindicações reais de uma multidão cada vez mais ameaçadora de trabalhadores descontentes, e os socialistas começaram a se ver como os líderes naturais da iminente transformação revolucionária final da sociedade. As idéias comunistas ou socialistas — como mencionado acima, os termos não se distinguiam claramente nesta época — contaminaram igualmente intelectuais universitários (particularmente na Alemanha) e grupos de trabalhadores e artesãos insatisfeitos. Fundaram-se pequenos círculos semilegais ou ilegais; e panfletos e propaganda clandestina começaram circular: o jornalista radical Heinzen e o alfaiate itinerante apocalíptico Weitling eram representantes típicos desses grupos sociais. Porém, os mais eloqüentes e influentes porta-vozes desta atitude foram indiscutivelmente Proudhon, na França, e, entre os alemães, Karl Marx e Ferdinand Lassalle.

Proudhon enfatizava a inevitabilidade do antagonismo entre as classes — de um lado os proprietários, que controlavam a máquina da vida pública, política, econômica, social, religiosa e intelectual; do outro lado, a grande maioria, a quem exploravam estupidamente e

sem piedade. Ele encarava todo Estado como puro instrumento de opressão, e defendia a opinião de que a verdadeira liberdade, impossível sem a verdadeira igualdade econômica, só seria alcançável depois que o Estado fosse abolido e que os elementos produtivos da sociedade se transformassem, organizando-se em associações livres empenhadas em promover a ajuda mútua. Em linguagem cheia de paradoxos, oriunda de um conhecimento superficial de Hegel, Proudhon afirmava que o movimento da história, como todos os outros processos da natureza, não se dava em progressão suave, mas num caminho determinado e certamente constituído pelo conflito de forças contraditórias; de tempos em tempos, essa disputa contínua arrojava-se em saltos revolucionários — crises cuja resolução por um deslocamento ascendente de nível constituem progresso.

Como contradição interna da sociedade, Proudhon, no livro que se inicia com seu famoso paradoxo "a propriedade é o roubo", expõe a natureza autofrustrante do capitalismo — em seu desespero por aumentar sua riqueza, a minoria inescrupulosa consumou a supressão dos instintos criativos da maioria, e em última análise destrói também a si mesma. Tentar remediar esta situação implantando um sistema comunista não menos autoritário, por meio do qual o Estado continua a controlar rigidamente os cidadãos, ainda que no interesse dos proletários, como defendia Louis Blanc, por exemplo, é disseminar a doença, pois o Estado comunista destrói o indivíduo tão seguramente quanto o fez o capitalismo desenfreado. O Estado é totalmente nocivo, sendo totalmente coercitivo, e é portanto inútil como arma contra si mesmo. O ponto de vista de Proudhon é diametralmente oposto àquele adotado por Blanc e mais tarde pelo revolucionário russo no exílio, Peter Tkachev, que afirmavam, contra os defensores da cooperação voluntária, que o Estado era poderoso demais para ser ignorado ou para que fosse possível lhe oferecer resistência, devendo, portanto, ser capturado pela revolução para seu próprio uso, se ela quisesse ter sucesso.

Proudhon insiste no direito a uma quantidade limitada de propriedade privada e na preservação dos direitos invioláveis da família, da qual tem uma visão patriarcal, igual à de Rousseau, com a mesma

insistência sobre o *status* subordinado da mulher: são instituições designadas a garantir o indivíduo contra a usurpação brutal e excessiva tanto do Estado quanto da voracidade do capitalismo. Para restaurar o amor-próprio individual e de classe e libertar plenamente as energias criativas da humanidade, toda autoridade central coercitiva tem de ser destruída e substituída por uma condição de cooperação econômica pacífica. Para Proudhon, tudo aquilo que confira um poder indevido ao explorador constitui tal usurpação ou exploração, seja como renda, juro ou qualquer outra forma de extorsão, mediante a qual os mais fracos, isto é, os proletários ou os pobres, são obrigados a ceder em troco de nada, para evitar a fome ou a perda da liberdade pessoal. Esse mal não é curável pela associação compulsória, tal como pregada por saint-simonianos ou comunistas, pois investiria um poder demasiado grande nas mãos dos organizadores, e assim desumanizaria — destruindo os corpos e as almas — os trabalhadores. Tais idéias evoluem no mesmo sentido que a teoria de valor de Proudhon, segundo a qual os objetos devem ser trocados em proporção direta ao número de horas de trabalho gastas em sua produção; e o crédito dever ser amplamente estendido, às mais baixas taxas de juros possíveis ou, se possível, nenhuma, por meio de acordos de colaboração livre entre os próprios produtores.

Qualquer coisa, mesmo a guerra, é boa quando intensifica as qualidades individuais do homem, desenvolve sua personalidade criativa e livre; a exploração industrial, que degrada o indivíduo e destrói sua resistência, é o pior dos males. De uma maneira imprevista, tal arrogância individualista liga Proudhon a Nietzsche, ao fascismo irracionalista e ao medievalismo nostálgico. Justamente por isso, ele teve uma influência reconhecível, não menor do que a de Bakunin, nos países católicos romanos. Os ensinamentos de Proudhon não formam uma doutrina coerente, mas a denúncia dos diretos ilimitados de propriedade, que ecoa Rousseau e Fourier, e da centralização política, bem como suas eloqüentes defesas de um sistema econômico descentralizado, fundado na cooperação dos trabalhadores, teve um efeito profundo no pensamento e na ação sociais, particularmente nos paí-

ses latinos, formando a base dos movimentos anarquista e sindicalista, que se tornaram oponentes tradicionais do socialismo e do comunismo politicamente centralizados.

V

Sem dúvida, o mais celebrado e influente de todos os pensadores socialistas é Karl Marx. Ele criou o corpo mais duradouro de doutrina socialista coerente, e nele baseou uma organização internacional com objetivos revolucionários. A mais arrebatadora exposição das suas opiniões está em *O manifesto comunista*, elaborado, com Friedrich Engels, no final de 1847, a pedido de pequenos grupos comunistas de trabalhadores exilados alemães, então em via de formação na Europa Ocidental. Como síntese nova e ousada de idéias que antes circularam sob uma forma lassa e desarticulada — como as de Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Hodgskin, por exemplo — trata-se de uma obra-prima polêmica única. Suas principais teses são as seguintes: a história da sociedade humana é a história da luta entre classes economicamente determinadas — isso fora descoberto pelos historiadores burgueses, certo, mas eles tinham fracassado em apontar que se trata, em nossos dias, de uma luta entre a burguesia e o proletariado, da qual o último será necessariamente o ganhador. Esta guerra assume uma forma política, pois é mediante o poder político que uma classe procura derrotar a outra, e o Estado moderno é simplesmente o instrumento para executar a vontade da classe dominante. O grande desenvolvimento moderno dos recursos industriais destruiu o caráter tradicional feudal e doméstico da vida econômica e criou um mercado mundial a ser abastecido pelas imensas estruturas industriais monopolísticas construídas; estas, por sua vez, sem pretender fazê-lo, inevitavelmente organizaram os trabalhadores dos vários países, raças e modos de vida em um imenso exército de trabalhadores despossuídos.

O que determina as vidas de indivíduos e sociedades é a posição que eles ocupam uns em relação aos outros no processo produtivo. Conseqüentemente, a única análise científica verdadeira da sociedade contemporânea é a análise da relação historicamente estabelecida entre os vários participantes — produtores, consumidores, trabalhadores, empregadores, comerciantes — do processo produtivo. Como diria Lenin mais tarde, a questão básica para Marx é quem explora quem; tudo o mais é subproduto. A atividade intelectual, moral, religiosa de um indivíduo ou sociedade é a "superestrutura", isto é, não a causa, mas o efeito dos fatores materiais de produção, deles dependente, sujeita a obscurecer a visão dos homens de sua verdadeira posição no mundo, vale dizer, das causas materiais que determinam em última análise, embora nem sempre obviamente, o curso de suas vidas e suas personalidades. O conflito permanente ao qual se referira Hegel é na verdade um conflito entre interesses materiais, sociais e econômicos; quando estas lutas atingem uma de suas crises periódicas, há uma explosão revolucionária, a qual significa que as relações que formam exteriormente a estrutura social, industrial, política, intelectual e sobretudo econômica de uma sociedade já não são mais adequadas às forças produtivas atuantes em seu interior. Uma revolução ocorre e novas formas, mais aptas a incrementar o desenvolvimento, surgem dessas forças.

O sistema capitalista é um fenômeno transitório atravessado por conflitos internos: o capitalista individual só pode se desenvolver destruindo um ao outro em uma competição cada vez mais mortal, a qual envolve governos e continentes em lutas cruentas mutuamente destrutivas. Em busca de seus próprios objetivos industriais, este sistema treinou um vasto exército de trabalhadores. Ao mesmo tempo que torna os trabalhadores cada vez mais alienados dos verdadeiros objetivos e valores da sociedade da qual são manifestamente membros, ela os organiza progressivamente e, deste modo, torna-os uma ameaça maior contra seus senhores.

A acumulação de capital repousa sobre o saque e a desumanização sistemáticos dos trabalhadores. O valor de uma mercadoria mate-

rial trocada no mercado mundial é constituído pelo trabalho socialmente exigido que é gasto em sua produção. O próprio trabalhador se tornou mercadoria, isto é, seu valor é definido em termos do trabalho exigido para mantê-lo vivo e adequadamente eficaz; mas ele produz mais do que o custo de sua manutenção. O excedente do valor que ele cria sobre o valor do que consome é a "mais-valia", que o capitalista toma para si. À diferença dos trabalhadores das economias clássica e medieval, está separado dos instrumentos e do produto de seu próprio trabalho, na verdade de sua própria capacidade produtiva, a qual é inteiramente possuída e trocada por outros, cujos propósitos ignoram ou frustram brutalmente suas próprias necessidades mínimas como ser humano. Seres humanos são tratados como mercadorias úteis, suas habilidades naturais são compradas e vendidas por dinheiro. Isso é justificado por uma pseudociência chamada de "economia" pelos burgueses, que trata as relações historicamente mutáveis entre os homens como atemporais, leis imutáveis que governam quantidades ou processos chamados de bens, mercadorias, dinheiro, estoque, demanda etc.

A competição cada vez mais predatória e a concentração cada vez maior das empresas capitalistas, transformando-as em monopólios e cartéis, são desenvolvimentos obrigatórios para reduzir os custos. A um só tempo, os capitalistas precisam diminuir de número e se tornar mais poderosos; cresce o número de trabalhadores, os quais estarão cada vez mais pobres, mais concentrados e mais bem organizados pelo próprio sistema industrial; por um inflexível paradoxo hegeliano, o capitalismo marcha para sua própria ruína, cavando seu túmulo e criando seus próprios coveiros. Com o tempo, o proletariado vai adquirir um poder tão grande, uma tal concentração, organização, solidariedade internacional e indignação revolucionária efetiva que considerará inevitável e relativamente fácil assumir o sistema econômico como um todo, pela eliminação do número decrescente de capitalistas de suas posições centralizadas de controle, conquistando enfim o fruto integral do seu trabalho para seu próprio uso. Assim, como sentenciou Marx em O *Capital*, "os expropriadores serão expropriados".

Considerando que os proletários são a classe mais baixa na escala econômica, com sua vitória final a luta de classes chegará ao fim, pois, com a liquidação da burguesia, não haverá nenhuma outra classe a que se opor. Quando isso ocorrer, o Estado, que é o instrumento por meio do qual uma classe oprime a outra, se tornará supérfluo; as energias humanas se libertarão então da luta entre as classes (motor de toda mudança histórica anterior), idêntica, segundo a doutrina marxista, à luta pelo poder econômico e mesmo pela existência. Sem ninguém para explorar, e os frutos da agricultura, do comércio e da indústria, das artes e ciências da humanidade crescendo cada vez mais abundantemente, o homem desfrutará finalmente da liberdade plena, no seio da qual poderá desenvolver suas faculdades (não mais distorcidas e desviadas de seu propósito comum em guerras fratricidas inaturais de homens contra homens) à sua extensão mais completa e rica: a pré-história chegará ao fim, terá início a história humana.

Marx desenvolveu estas idéias em uma série de trabalhos que se abriam com ataques contra os socialistas utópicos franceses e alemães, contra os esquerdistas hegelianos, contra Hess, Proudhon e muitos simpatizantes semiliberais. Seus erros principais lhe pareciam consistir em compreender mal a natureza do mundo em que viviam e, conseqüentemente, as causas da mudança histórica, erros que fizeram alguns deles supor que o Estado existente poderia ser transformado e, assim, usado pela revolução; ou, alternativamente, que seria praticável a reconciliação entre as classes. Marx afirma que tais idéias são pura asneira e conduzirão inevitavelmente os que a defendem à frustração, disseminando o erro que mais confunde a questão e trai os interesses da classe trabalhadora. O Estado moderno é necessariamente um instrumento da burguesia, e não pode ser empregado pelos trabalhadores sem perverter suas pretensões no processo. Segundo Marx, as tentativas de reforma, tanto moderadas quanto extremas, são igualmente fúteis, pois pressupõem a possibilidade de valores comuns às classes opostas, algum tipo de bem comum em nome do qual seria possível organizar uma cooperação: mas esta é uma ilusão fatal, com a qual os senhores têm iludido os escravos. Por meio de

uma falácia semelhante, os reformistas supõem que o sistema existente pode ser alterado sem ser destruído, mas todas as instituições em vigor encerram em si as sementes da sua própria destruição, como pensou Hegel; até a dissolução final da luta de classes pela vitória do proletariado, nenhuma instituição terá mais do que um valor histórico transitório. Conseqüentemente, tentar melhorá-las através de reformas, como todas as tentativas de mudar os hábitos do homem através da persuasão pacífica ou educação, é construir sobre a boca de um vulcão; a história varrerá tais tentativas cegas de levantar edifícios com materiais em desintegração.

Marx, muito coerentemente, opõe-se a quaisquer apelos à consciência moral ou, exceto por razões táticas, aos interesses comuns temporários entre as classes. A moral, como tudo o mais, é determinada pela condição do sistema produtivo. O único apelo racional é o que se faz em nome da forma futura da vida humana, dotada de seu sistema moral próprio, que a história — isto é, a etapa seguinte do desenvolvimento das forças produtivas humanas e conseqüentemente das relações humanas por elas determinadas — produzirá inexoravelmente. Este inevitável processo pode ser acelerado, e as dores do parto da nova sociedade tornadas menos agudas, se todos os esforços possíveis forem dirigidos para o esclarecimento dos trabalhadores sobre essas verdades (notadamente para conscientizá-los adequadamente da luta de classes e de sua posição dentro dela) e para sua organização em exércitos revolucionários militantes. Estas opiniões, originalmente postuladas em obras escritas antes de 1848, algumas das quais só publicadas postumamente (por exemplo, *A questão judaica*, os *Manuscritos econômicos e filosóficos*, *A ideologia alemã*, *A sagrada família*), encontram sua expressão mais acabada nos trabalhos posteriores de Marx, notadamente em *Contribuição à crítica da economia política*, *O Capital* e *Crítica ao programa de Gotha*, bem como nas exposições escritas em linguagem mais popular por Friedrich Engels.

VI

As revoluções de 1848, que se espalharam como um incêndio na Itália, na França e nos Estados de língua alemã, colocaram rapidamente à prova as análises de Marx. Geralmente, elas começaram com uma aliança de nacionalistas democráticos liberais e radicais com socialistas de várias colorações. Tanto na França quanto na Alemanha, desenvolveu-se uma divisão entre os socialistas e os burgueses democratas e liberais, e as revoluções terminaram pela supressão enérgica dos socialistas, repetidas vezes por meio de uma aliança de liberais e radicais moderados com forças mais reacionárias. No período de decepção profunda que se seguiu ao fracasso das revoluções de 1848-49, o socialismo pareceu ter desaparecido de cena, considerado morto por muitos.

Foi durante este período que Ferdinand Lassalle fundou seu Sindicato dos Trabalhadores Alemães. Suas opiniões eram semelhantes às de Marx. Sua tese mais memorável rezava que a "lei de ferro dos salários", que tinha sua origem nos economistas liberais, obriga necessariamente os capitalistas, sob condições de competição implacável, a baixarem seus custos de produção tanto quanto for economicamente possível, e com isso o salário dos trabalhadores. Isso implica que quaisquer apelos à sua humanidade ou a seu próprio interesse fracassarão necessariamente, e que os trabalhadores só podem contar com suas próprias forças para pressionar. Ele aceitava a visão de Louis Blanc de que somente métodos políticos poderiam ser efetivos, e que o verdadeiro objetivo de um partido de trabalhadores devia ser recapturar a máquina do Estado. Lassalle também foi muito influenciado pela versão da "lei de ferro" de Rodbertus, um proprietário de terras pomerânio, que ensinava que o *laissez-faire* sem restrições leva inevitavelmente à aquisição, pelos possuidores, de uma porção sempre crescente do produto social — bens e serviços — devido ao funcionamento das engrenagens de um sistema em que os trabalhadores mal recebem um salário de subsistência, enquanto cresce continuamente o valor que produzem. Isto conduz igualmente a uma taxação

indireta, a qual recai mais pesadamente sobre os ombros dos trabalhadores do que sobre aqueles dos proprietários, causando conseqüentemente subconsumo e crises econômicas mundiais periódicas. Tal situação só pode ser remediada através do planejamento racional da vida econômica, o qual somente o Estado pode levar a cabo efetivamente. Portanto, os trabalhadores não devem reivindicar "o pleno fruto de seu trabalho", pois o processo social de produção, no qual entram outros elementos além do trabalho, não pode ser separado em ingredientes isolados; de tal modo que, a menos que o processo social como um todo fosse racionalmente organizado, o trabalho não poderia esperar receber isoladamente sua recompensa apropriada. Porém, tal objetivo só poderia ser alcançado mediante meios pacíficos, que podem demorar séculos para evoluir. Para cobrir este intervalo, Rodbertus sugeriu vários paliativos, que se tornaram os lugares-comuns de todos os partidos de esquerda não-socialista da Europa.

Marx asseverava que o Estado moderno era um instrumento da opressão capitalista, e não podia, mesmo se derrotado, ser usado pelo trabalhadores vitoriosos, devendo, isto sim, ser transformado em uma "ditadura do proletariado" — um estágio de transição em que o partido político representante dos interesses dos trabalhadores defenderia a revolução vitoriosa contra a desforra de seus inimigos derrotados, até que todo o poder fosse retirado do inimigo e desaparecesse a necessidade de tal ditadura. Lassalle, seguindo Rodbertus, buscava a intervenção do Estado para controlar o capitalismo do *laissez-faire* e organizar o bem-estar coletivo dos trabalhadores nos termos da linha socialista, e colocava-se no pólo de pensamento oposto ao de Proudhon e seus seguidores, os quais, como Bakunin e os anarquistas, compreendiam o Estado como a encarnação e a fonte de todos os males, advogando somente a organização econômica não-política e o exercício de pressões sobre os governos. Lassalle era um orador inflamado e um organizador imensamente competente. Seu Sindicato dos Trabalhadores Alemães tornou-se o primeiro partido político de proporções formidáveis que, buscando representação parlamentar por intermédio do voto dos cidadãos, baseava-se em

ensinamentos socialistas explícitos. Ele continuou a crescer após sua morte em um duelo, em 1864.

VII

Exceto por isso, a década de 1848 representa um período morto na história do socialismo. Os desorganizados socialistas franceses, derrotados após sua insurreição abortiva de 1848, foram perseguidos, exilados ou silenciados. Isto se aplicou a todos além das fronteiras francesas no final dos anos 1850, exceto aos seguidores de Lassalle. Na década de 1860, os homens de 1848 começaram a mostrar sinais de vida novamente e, em 1864, em Londres, Marx ajudou a fundar a Associação Internacional dos Trabalhadores, com a qual tem início a história do socialismo moderno. A Internacional, composta por delegados sindicais e de outras organizações de trabalhadores de vários países europeus, lutava não só pela melhoria das condições da classe trabalhadora, mas também pela transformação das condições políticas. Era dominada por Marx, que tinha seu oponente mais formidável no anarquista russo Mikhail Bakunin.

Bakunin ia mais longe do que Proudhon em sua oposição a qualquer forma de controle do Estado ou, é claro, a toda e qualquer forma de coerção. Acreditava que, haja vista o uso da força organizada ser o principal obstáculo à justiça e à liberdade, tudo aquilo que conduzisse os homens a se revoltarem contra seus senhores (inclusive a paixão natural dos homens pela destruição, ou a atividade de bandidos e *desperados*, inimigos naturais da ordem política imposta) deveria ser encorajado, até que, em um ato final revolucionário, toda autoridade fosse destruída — após o que a razão, a bondade e o amor pela liberdade naturais do homem se afirmariam por si mesmos, e as pessoas viveriam para sempre em associações cooperativas, federativas, e não políticas livres e felizes. Estas opiniões desempenharam um papel considerável na criação dos partidos anarquistas e sindicalistas.

Como resultado do conflito crescente entre Marx e Bakunin, a Primeira Internacional finalmente sucumbiu em 1876, depois de cerca de dez anos de existência ativa, ao longo dos quais conseguiu articular um certo grau de solidariedade internacional dos trabalhadores, mas pouco mais que isso. Neste ínterim, os seguidores de Marx criaram um partido socialista na Alemanha, em oposição aos trabalhadores *étatistes* liderados por Lassalle. Com o tempo, contudo, concertou-se a fusão entre os seguidores de Lassalle e de Marx (nos congressos de Gotha, em 1875, e de Erfurt, em 1891), e surgiu na Alemanha um Partido Social-Democrata unificado, tão formidável que Bismarck ficou com medo e decretou uma legislação anti-socialista contra ele.

Na França, o crescimento do socialismo como partido revolucionário dos trabalhadores tomou novos rumos a partir da Comuna de Paris, de 1871. Eclodindo após a derrota da França pela Alemanha em 1870, a Comuna foi uma rebelião de partidos radicais de Paris contra o governo liberal de Thiers. Os membros da organização internacional de Marx tiveram um papel relativamente pequeno na revolta. Ela foi organizada principalmente por radicais neojacobinos de esquerda, proudhonistas, seguidores de Blanqui, os quais acreditavam em terrorismo e revolução quando e onde quer que fossem possíveis, juntamente com outros elementos revolucionários menos identificáveis. A Comuna foi esmagada após uma breve e furiosa resistência, e seus seguidores foram executados e exilados em grande número. Embora Marx desaprovasse as táticas e os erros teóricos dos *communards*, reconheceu a Comuna como o primeiro governo revolucionário estabelecido para promover os princípios socialistas e estabelecer a ditadura do proletariado, celebrando seus mártires em dois eloqüentes panfletos.

A violência da Comuna chocou de tal maneira a opinião de conservadores, liberais e mesmo de alguns socialistas europeus que a adesão declarada dos marxistas e as simpatias menos explícitas de socialistas vagamente identificados com o marxismo tenderam a forçar o socialismo a fazer, por alguns anos, certas concessões nos círculos progressistas. Quando a (Segunda) Internacional Socialista foi resta-

belecida, em 1889, o ânimo que prevalecia era muito diferente. As condições econômicas haviam melhorado para a maioria dos trabalhadores na maior parte dos países europeus. Para quase todos, Marx e os militantes estavam mortos ou esquecidos. O principal objetivo dos trabalhadores dos países europeus, poucos dos quais eram governados com um grau de despotismo que fora anteriormente comum naquele século, e que ainda vigorava na Rússia e na Espanha, era a melhoria geral de sua situação econômica, da educação, dos serviços sociais e daí por diante. Independentemente uns dos outros, mas surgindo de condições gerais comuns, nasceram alguns movimentos socialistas "reformistas".

Na Inglaterra, onde nunca existira um partido socialista propriamente constituído, a Federação Social-Democrata, fundada por seguidores de Marx como H. M. Hyndman e por simpatizantes quase marxistas como William Morris e Belfort Bax, e, posteriormente, a Liga Socialista caíram rapidamente sob a influência da Sociedade Fabiana, fundada por Sidney e Beatrice Webb, Sydney Olivier, Bernard Shaw e outros intelectuais radicais, ligando-se mais firmemente à doutrina da renda de Ricardo do que à teoria marxista da mais-valia. Os fabianos não acreditavam na revolução, que sob as condições britânicas parecia impraticável, mas no aumento gradual do controle estatal e municipal sobre a empresa individual e na adaptação de formas já existentes de controle social, como por exemplo o serviço civil, o governo local e outras organizações públicas, conduzindo o todo, esperava-se, a um processo crescente de controle coletivo do conjunto da vida econômica e social da nação por especialistas racionais. Os fabianos às vezes falavam como se todo controle do Estado levasse, como tal, ao socialismo; aprovavam as sociedades por ações, pois elas já representariam uma forma coletiva de organização facilmente nacionalizável, e ecoavam as opiniões de Louis Blanc, acreditando que as empresas privadas não seriam eliminadas por uma legislação ou expropriação socialista específica, mas simplesmente pelo trabalho mais eficiente das corporações públicas, municipalidades e conselhos do campo, que venceriam o capitalismo ultrapassado, derrotando-o em seu próprio

jogo, com suas próprias armas. Esta doutrina do socialismo como disseminação gradual de departamentos de governo e de instituições locais e municipais negava a própria essência do socialismo de Marx, com sua ênfase sobre a inevitabilidade da guerra de classes e da revolução, e afirmava, contra ele, a possibilidade de uma socialização e nacionalização passo a passo.

Embora o Partido Trabalhista Independente, fundado em 1893, fosse mais simpático ao marxismo militante do que à crença fabiana na "inevitabilidade da via gradual", na prática não se engajou na atividade revolucionária. Os sindicatos ingleses, preocupados principalmente com a melhoria do padrão de vida de seus membros, só poderiam ser atraídos, pensava-se, por um partido que não arriscasse seus objetivos em uma conspiração aberta contra o Estado, e realizou-se uma aliança entre o sindicalismo e o socialismo na Inglaterra, por meio de um compromisso que perdura até nossos dias, devidamente condenada pelos marxistas leais como uma traição ao socialismo. Ainda que alguns marxistas concedessem ocasionalmente que a revolução poderia não ser necessariamente violenta — aspecto que o próprio Marx ressaltou em relação a países altamente industrializados, como a Inglaterra ou a Holanda — vai daí uma distância muito grande até a fé num processo lento de conversão e esclarecimento, sustentado por fabianos e sindicalistas, os quais eram dos mais ativos, fundando, em 1900, o Comitê Representativo Trabalhista, a partir do qual desenvolveu-se o Partido Trabalhista Britânico.

Um movimento interessante mas de curta duração na Inglaterra foi o dos grêmios socialistas, que tentou combinar a crença marxista na luta de classes e na necessidade da socialização de todos os meios de produção e distribuição com uma tentativa de retornar a uma tradição um tanto anterior, com raízes na organização econômica medieval, tendência que persistiu no sindicalismo e no movimento cooperativo; a saber, tratava-se de tentar colocar o controle da vida econômica não nas mãos de representantes eleitos de todos os cidadãos como tal, mas sim naquelas dos produtores (e, em alguma medida, dos consumidores), organizados segundo sua ocupação ou ofício. Sob esta

doutrina, um homem seria representado em todos os aspectos das suas várias atividades por deputados eleitos: porquanto pertencesse a mais de uma associação, como produtor, consumidor, especialista ou amador desinteressado, poderia votar em pessoas que representariam todas estas várias funções de sua vida. Por força de evitar o perigo de uma centralização burocrática monótona e uniforme, bem como a destruição dos valores individuais por um Estado coletivista, mais e maiores meios de auto-realização seriam postos à disposição, para a satisfação de necessidades e interesses humanos em toda sua rica diversidade, por um grau razoável de autogoverno local e funcional, com máxima descentralização prática e estímulo às mais variadas e criativas formas de auto-expressão e à liberdade de indivíduos e de associações. Os socialistas de grêmio aceitavam o programa do Partido Trabalhista, de alcançar o controle público dos meios de produção, distribuição e troca na Grã-Bretanha através de meios parlamentares pacíficos.

Na França, persistiu uma tradição mais revolucionária: após a *débâcle* de 1871, os marxistas ortodoxos foram reorganizados por Jules Guesde e pelo genro de Marx, Paul Lafargue, empreendendo uma luta política contra os grupos mais flexíveis liderados por Paul Brousse, mais inclinado a uma interpretação proudhonista e apolítica do papel da classe trabalhadora. Em 1890, existiam na França nada mais nada menos do que seis facções do Partido Socialista, dividido entre marxistas, blanquistas, alemanistas, broussistas (algumas vezes chamados "possibilistas", por sua alegada tendência a fazer alianças oportunistas com radicais não-socialistas) e outras facções, dissidentes destas. Elas tinham entre si total unidade em seu ateísmo, republicanismo, internacionalismo e, em graus variados, defendiam princípios comunistas ou coletivistas. Entretanto, somente os marxistas eram estritamente revolucionários, ainda que tal distinção também fosse reivindicada por vários órgãos sindicalistas, que davam continuidade à tradição antipolítica de Proudhon e Bakunin; buscavam inspiração nas doutrinas violentamente antiparlamentaristas de Georges Sorel, que alertava os trabalhadores contra a influência contagio-

sa da democracia liberal, instando-os a se concentrarem na luta econômica implacável por meio de ações sindicais — greves e outras formas de resistência — no interior das fábricas e das oficinas, o que preservaria sua pureza moral e heroísmo, e faria deles os salvadores de uma sociedade corrupta e decadente. Como o sindicalista Lagardelle, Sorel estabeleceu o objetivo da "greve geral"; este, assim como a "segunda vinda" para os cristãos primitivos, funcionaria como um mito, uma bandeira, crença capaz de inspirar múltiplos sentimentos e atividades, mesmo que nunca se materializasse de fato; Sorel aceitava a visão apocalíptica de Marx e sua militância, mas rejeitava seu racionalismo.

Os socialistas franceses tinham começado a eleger deputados para a Câmara alguns anos antes de seus irmãos britânicos conseguirem eleger um socialista para o Parlamento; a controvérsia mais violenta em suas fileiras ocorreu em 1899, quando Millerand, um destacado socialista evolucionário, sem a autorização do seu partido, aceitou participar de um ministério radical. Isso dividiu o socialismo francês em duas correntes, o intransigente Partido Socialista da França, marxista, liderado por Guesde, e o Partido Socialista Francês, liderado por Jean Jaurès, que reconhecia a possibilidade de alianças temporárias com partidos progressistas não-socialistas. Contudo, quando a conferência de 1904 da Internacional Socialista condenou quaisquer compromissos deste tipo, Jaurès aceitou sua derrota e ajudou a reunificar o partido em uma só organização. Desde então, o Partido Socialista da França tem continuado, com êxitos e reveses, como um partido político legal. Após o final da Primeira Guerra Mundial, muitos socialistas entraram para o Partido Comunista. Os elementos conservadores do socialismo francês abandonaram gradualmente suas fileiras, a maior parte deles desaparecendo no partido dos Socialistas Radicais, totalmente não-marxista.

VIII

Na Alemanha, os princípios marxistas eram representados por homens como August Bebel e Karl Kautsky, que subscreviam formalmente os princípios da luta de classes e pregavam eles próprios a revolução. A heresia gradualista na Alemanha foi enunciada mais completamente pelo "revisionista" Eduard Bernstein, o qual, na década de 1890, destacou, mais claramente do que qualquer outro antes dele, a não-realização de várias profecias marxistas. Fatos são fatos, insistia ele, sustentando que ao mesmo tempo que Marx tinha apresentado uma análise correta da mudança histórica e previsto a ascensão universal do *big business*, ele e Engels tinham compreendido mal uma série de outras coisas. Assim, ao passo que o controle das finanças e da indústria realmente se concentrava cada vez mais em um número progressivamente menor de mãos, o número de pequenos acionistas em sociedades por ações e outras empresas parecia estar crescendo na mesma proporção; o padrão de vida dos trabalhadores, ao invés de declinar sob a pressão da "lei de ferro dos salários", estava aumentando regularmente; na agricultura, o número de arrendamentos individuais de médio porte, longe de ser absorvido por vastas propriedades centralizadas, estava na verdade crescendo, pelo menos na Europa Ocidental; a classe média, longe de ser esmagada pelo movimento de torquês do trabalho e dos grandes negócios, como previra Marx, estava, ao contrário, absorvendo em seu seio os trabalhadores que, ao prosperarem, tenderam a tornar-se acionistas dessas mesmas empresas capitalistas. O fosso entre as classes, longe de estar aumentando, começava a cobrir-se de ilhas e pontes de vários tipos, as quais transformaram sua natureza original, tornando-o irreconhecível.

Bernstein não via razões para acreditar que o processo histórico fosse tão inevitável quanto afirmavam os marxistas, e tampouco via no Estado liberal um instrumento usado somente por uma classe social para submeter a outra; ao contrário, ele encarava até mesmo os sindicatos com suspeição, considerando-os passíveis de se tornarem não menos egoístas e antagônicos ao interesse da sociedade como um

todo do que os capitalistas individuais, e pregava as virtudes do sufrágio universal e o desenvolvimento de uma verdadeira democracia social, a qual qualificaria os trabalhadores a satisfazerem suas necessidades pelo simples expediente de maiorias que se poderiam formar em eleições parlamentares. A partir desses argumentos, Bernstein atacava os socialistas de grêmio, por sugerirem, por exemplo, que os diretores de fábrica poderiam ser eleitos pela fábrica, pois isto colocaria um controle demasiado arbitrário nas mãos de um setor da sociedade, os produtores contra os consumidores, levando também à ineficiência; ele tampouco subscrevia o *slogan* marxista segundo o qual o proletariado não tem pátria. Destacou que a solidariedade internacional da classe trabalhadora não representaria um vínculo muito forte na hora da ação internacional, e que um crescimento da democracia no interior das fronteiras de um país suavizava seus conflitos de classe e criava uma solidariedade interna entre seus cidadãos, destinada, a longo prazo, a tornar o trabalhador um membro tão livre, ativo e influente quanto qualquer outro de sua comunidade.

Este processo poderia levar tempo, mas só poderia ser encurtado pela disseminação da democracia, e não por meio das táticas estreitas de uma ferrenha guerra de classes. A pressão política que o partido socialista era capaz de exercer no Reichstag parecia ser razoavelmente efetiva no tocante à satisfação das reivindicações individuais da classe trabalhadora. Longe do fosso a se abrir entre capital e trabalho, o próprio capitalismo demonstrava ter um espírito de concessões; e se o movimento operário persistisse no caminho do desenvolvimento político e econômico graduais, teria melhor oportunidade de transformar a sociedade segundo seus ideais do que fomentando uma situação revolucionária. A fórmula de Bernstein, "o fim é nada, o movimento é tudo", representava esta crença, segundo a qual o simples crescimento de empresas socialistas públicas no mundo capitalista, com o aumento correspondente de seu poder político e econômico, eliminaria a necessidade de expropriações violentas. E tampouco os ideais do socialista médio — liberdade, igualdade política e jurídica, segurança econômica e igualdade de oportunidades, internacionalismo, antiim-

perialismo e paz — eram assim tão diferentes dos do liberal médio de esquerda. Daí a disposição de colaboração com outros partidos políticos simpáticos às perspectivas dos trabalhadores, como de fato ocorreu na Grã-Bretanha, na França e nos países escandinavos. Naturalmente, esta posição atraiu contra Bernstein a hostilidade implacável de marxistas e de sindicalistas revolucionários, mas teve um efeito decisivo sobre o movimento social-democrata alemão, sendo causa e sintoma tanto de sua força quanto de sua fraqueza.

Mesmo na Rússia, cujas condições políticas e sociais eram em alguns respeitos medievais, esse socialismo gradualista fez algum progresso. O primeiro partido propriamente socialista da Rússia, que herdara a tradição de liberalismo desorganizado, de populismo e de terrorismo revolucionário — em alguma medida agrário — das décadas anteriores, foi o Partido Social-Democrata Russo, fundado por Georgy Plekhanov, Leo Deutsch e Vera Zasulich em 1898. Tratava-se originalmente de um partido marxista, que afirmava só poder a Rússia ser salva da autocracia e da exploração pelo proletariado organizado das indústrias em crescimento, e não pelo desenvolvimento das comunas camponesas emancipadas em formas modernas de propriedade agrária comunal, como pleiteavam os radicais e revolucionários anteriores, desde gradualistas, como Herzen e Lavrov, até "ativistas", como Chernyshevski e os assassinos do imperador Alexandre II. Também na Rússia, o gradualismo socialista tinha seus proponentes em intelectuais como Struve, Prokopovich e Kuskova, que defendiam a ação sindical "econômica" e legal contra os ataques acerbados de marxistas ortodoxos como Plekhanov e Lenin. A tradição anterior de apelo à consciência moral e a crença de que era possível evitar os horrores do industrialismo mediante uma transição direta da comuna agrária para o socialismo agrário organizado foram continuadas pelo Partido Socialista Revolucionário, que não aceitava a doutrina marxista da inevitabilidade da luta de classes e acreditava na possibilidade de transformar a Rússia por meio de meios democráticos, isto é, parlamentares, em uma democracia industrial e agrária mista, cuja criação o terrorismo individual contra a opressão inflexível da auto-

cracia czarista socorreria materialmente. Muito curiosamente, o anarquismo, apesar do papel desempenhado por Bakunin e Kropótkin, nunca conseguiu uma base real no império russo.

Nos países latinos, a influência de Bakunin e Proudhon era mais forte do que a de Marx: embora Itália e Espanha tivessem partidos social-democratas, os principais elementos do socialismo revolucionário pertenciam aos vários grupos anarquistas e sindicalistas, que se inspiravam na fé na luta econômica contra a burguesia e no espírito de iniciativa proletário, que tomava ocasionalmente a forma de sabotagens e greves, como formas de pressão social mais efetivas do que a luta política aberta. Nos Estados Unidos, o Trabalhadores Industriais do Mundo, cujos seguidores perpetravam ocasionalmente atos de terrorismo, também representava uma forma de atividade sindicalista.

Neste ínterim, certas tendências novas se fizeram notar. Teóricos sociais e econômicos como J. A. Hobson, V. I. Lenin, Rudolf Hilferding e Rosa Luxemburgo haviam acrescentado à teoria marxista uma doutrina sobre o desenvolvimento desigual do imperialismo e seus efeitos na luta de classes. Já que o imperialismo era causado, na opinião deles, pela busca de campos de investimento para o capital industrial e financeiro, e já que, nesta corrida, alguns países tinham capturado territórios, mão-de-obra nativa e riquezas naturais que antes pertenciam a outros, a possibilidade de conflitos entre as classes capitalistas dos vários países — das novas potências "famintas" contra as velhas já "saciadas" — estava consideravelmente mais próxima. Além disso, ocorrera uma cisão crucial nas fileiras do Partido Social-Democrata Russo. Lenin, que liderava a ala esquerda, reivindicava um maior grau de centralização autoritária nas mãos da executiva do partido, bem como eliminar dos postos de controle do partido todos os membros que não fossem revolucionários profissionais de tempo integral, os quais, aí sim, deveriam definir a política a ser seguida pelos sindicatos legais e abertos e pelos políticos marxistas da Rússia. Plekhanov, o teórico mais importante do partido, e Martov, um de seus melhores panfletistas e organizadores, acreditavam em uma organização menos hierárquica e mais democrática. O partido divi-

diu-se entre bolcheviques, liderados por Lenin, e mencheviques, liderados por Martov e mais tarde também por Plekhanov. Quanto aos objetivos finais — uma revolução a se fazer seguir por uma república burguesa, com os marxistas pressionando sem remorsos pela socialização total —, ambas as facções pareciam concordes.

A Primeira Guerra Mundial abriu uma crise nas fileiras do socialismo europeu: até poucos dias do começo das hostilidades, os socialistas franceses e alemães vinham pleiteando evitar a guerra por meio da demonstração da solidariedade existente entre eles contra seus respectivos governos. Contudo, essa posição mostrou-se vã, e quase todos, exceto uns poucos deputados socialistas da Alemanha e da França, votaram a favor dos créditos de guerra em 1914, embora os alemães mostrassem certos sinais de rebeldia com o desenrolar da guerra. As organizações socialistas dissidentes, que tinham condenado a guerra como um conflito imperialista, alienígena e antagônico aos interesses dos trabalhadores, se reuniram em duas conferências nas cidades suíças de Zimmerwald (em 1915) e Kienthal (em 1916). Lenin, seus seguidores bolcheviques e os "mencheviques de esquerda" (martovistas) estiveram presentes em ambas, ao passo que Plekhanov e os social-democratas ortodoxos russos apoiaram os camaradas franceses liderados por Guesde e garantiram seu apoio à *entente*, por considerar que a guerra se travava em nome da liberdade e pelos ideais internacionais, contra o militarismo prussiano, a autocracia e a submissão pela Áustria-Hungria das nacionalidades em luta.

Quando a revolução democrática russa derrubou o czar em 1917, os mencheviques afirmaram que a Rússia, segundo a análise marxista da história, teria de passar primeiro por uma fase de democracia burguesa, sob a qual sua organização industrial e agrícola pudesse se desenvolver ao ponto europeu ocidental, assim fortalecendo e educando o proletariado, até o momento em que, tornando-se ele maioria, o progresso tecnológico o tenha preparado para assumir plenamente o controle. Os mencheviques afirmavam que o socialismo pressupunha um nível de desenvolvimento industrial muito superior àquele que a Rússia havia atingido; que Marx tinha alertado contra golpes em con-

dições de pobreza e escassez, afirmando que podiam conduzir a uma mera substituição dos capitalistas pelo Estado como explorador do trabalho; que o proletariado ainda era muito mal organizado, mal educado e fraco para ser capaz de governar democraticamente. Estas observações tornam-se ainda mais pertinentes se pensarmos no campesinato, que dificilmente poderia desempenhar seu papel marxista, mesmo em uma república democrática burguesa. Segundo os mencheviques, tomar o poder sem um apoio de massa adequado significava mero oportunismo blanquista ou bonapartista, e contradizia as bases do socialismo.

Contra isso, Lenin e Trotski, então seu mais próximo colaborador, afirmavam que, ou bem o partido socialista tomava o poder naquela situação, que para eles era plenamente revolucionária, e estabelecia uma ditadura em nome do proletariado, ou então ficaria desacreditado e desmoralizado. A fase capitalista inevitável devia sem dúvida transcorrer; mas não sob a tutela da burguesia liberal pressionada pela organização dos trabalhadores, e sim sob controle operário direto; a menos que os sovietes tomassem o poder imediatamente, como fizera a Comuna em 1871, a revolução fracassaria, como em 1905.

Os sovietes pan-russos de operários, camponeses e soldados, que na revolução de 1905 haviam sido eleitos com funções indefinidas, atuavam agora como uma espécie de fonte alternativa de autoridade, paralela ao governo provisório liberal; os bolcheviques, com o apoio da ala esquerda dos social-revolucinários, afirmavam ser os únicos a representar verdadeiramente o proletariado e as massas, e portanto ser o único órgão verdadeiramente democrático no caos generalizado que imperava. Além do mais, não tinha o próprio Marx argumentado que a revolução russa poderia sobreviver sem a necessidade de uma fase democrático-burguesa interina se conseguisse deflagrar uma conflagração mundial? Em 1917-18, Lenin acreditava piamente nisso: as advertências dos partidos ortodoxos da Europa Ocidental não deviam ser ouvidas; pois eles, e com eles os social-democratas ortodoxos russos, tinham, ao olhos de Lenin, traído a causa em 1914.

A tomada do poder por Lenin em outubro de 1917 dividiu o

movimento socialista mundial em duas facções radicalmente antagônicas. Considerando que os líderes da Segunda Internacional não tinham resistido e, em alguns casos, tinham apoiado a guerra; considerando que seu principal teórico, o líder dos marxistas ortodoxos alemães, Karl Kautsky, havia atacado a revolução bolchevique como uma traição à social-democracia por uma minoria extremista, motivo por que fora denunciado por Lenin como renegado, os bolcheviques russos, que então assumiram a denominação de comunistas, decidiram romper com a Segunda Internacional e com a Federação Internacional de Sindicatos, a ela ligada, criando sua própria (Terceira) Internacional Comunista, rival, e sua própria organização sindical mundial, o "Profintern".

Revoluções comunistas estouraram na Baviera e na Hungria. Tentativas abortadas na mesma direção ocorreram na Prússia. Em 1919, os socialistas de esquerda alemães Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo foram assassinados em Berlim, e seus camaradas Kurt Eisner e Eugen Leviné na Baviera, onde a república comunista foi suprimida. Na Hungria, ao terror Vermelho sucedeu-se outro ainda mais brutal, o terror Branco; na Rússia, o extermínio sistemático da oposição ao regime comunista tomou a forma de execuções e prisões em massa. Em todo o país, os movimentos operários se dividiram entre os que declaravam sua solidariedade à ditadura leninista autoritária do Partido Comunista e seu desprezo pelos procedimentos democráticos ocidentais, em favor da força e da direção saint-simoniana a partir de cima; os que resistiam à ditadura por considerá-la despótica; e aqueles que, em graus variados, pendiam para um ou outro desses extremos.

Após alguns anos de indecisão, ao longo dos quais surgiu mais uma Internacional — a assim chamada "Internacional $2^1/_2$", com centro em Viena —, ocorreu finalmente uma cristalização, com os partidos social-democratas e seus sindicatos associados de um lado, os quais continuavam a acreditar na ação política e econômica democrática não-violenta e na agitação pacífica; e de outro lado, os partidos comunistas consagrados a derrubar os regimes não-comunistas exis-

tentes — se necessário pela violência — e fragorosamente hostis a todos os outros partidos socialistas, que consideravam transigentes e traidores. A expulsão de Trotski da Rússia, em 1928, levou ao surgimento de ainda outra organização, a Quarta Internacional, que reivindicava ser a verdadeira descendente tanto de Marx quanto de Lenin, oposta ao que descrevia como corrupção burocrática, desvio oportunista e nacionalismo do Partido Comunista Russo, liderado por Stalin.

Além dos pequenos grupos independentes — dos quais, em diversos momentos, houve vários na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e nos países latinos —, os partidos anarquistas e sindicalistas permaneceram fora do movimento socialista, embora mantivessem com ele alguma simpatia ideológica, dando continuidade seja a uma tradição proudhoniana não-revolucionária, pacífica, de ajuda mútua, seja a uma tradição bakuninista de conspiração, terrorismo e oposição a toda autoridade. Para enfrentar crises específicas, alianças temporárias entre vários tipos de socialismo tenderam a ocorrer. Em 1935-38, o movimento de frente popular na Europa Ocidental buscou unificar todas as forças antifascistas, em particular social-democratas e comunistas, em uma aliança política contra os Estados fascistas e as forças que buscavam, nos países democráticos, fazer alianças com eles. De modo semelhante, estabeleceram-se alianças intermitentes entre partidos de esquerda durante a revolução e guerra civil espanholas de 1935-39, as quais redundaram no extermínio de seus rivais pelos comunistas stalinistas, e na vitória dos fascistas, liderados pelo general Franco.

Após a Segunda Guerra Mundial, a maioria dos partidos socialistas e trabalhistas abrigava alas ou pelo menos elementos simpáticos a uma cooperação mais ou menos limitada com partidos comunistas. Tal tendência foi naturalmente mais forte na Europa Oriental, onde a influência soviética era dominante, do que no Ocidente, onde era temida. Contudo, o fosso separando os comunistas dos outros partidos socialistas, e inclusive do regime comunista nacional independente da Iugoslávia, continuava maior do que nunca. O socialismo orto-

doxo, com sua organização democrática, sua tolerância de pontos de vista diferentes no seio de uma perspectiva comum, sua crença na aquisição de poder por meios legais e parlamentares, na socialização gradual, e sobretudo sua preocupação constante com as liberdades civis do indivíduo, trilhou um caminho muito diferente daquele empreendido pelos comunistas, com sua centralização hierárquica rígida, sua aversão a todo e qualquer nível de compromisso político com não-comunistas, sua disciplina rigorosa, sua máquina de repressão física contra quaisquer diferenças de opinião ou de política entre seus adeptos, e sobretudo sua fé de que o fim supremo — a destruição de todas as formas de capitalismo — justifica todos e quaisquer meios para alcançá-lo. Quanto aos fundamentos doutrinários, nenhuma alteração importante ocorreu em nenhuma das formas da crença social-democrata (não-comunista) desde 1919, última ocasião em que a social-democracia foi obrigada a formular sua posição, em face das acusações feitas contra ela pelos líderes da Internacional Comunista.[2]

[2] Este ensaio foi publicado pela primeira vez em 1950 e republicado com revisões em 1966. Algumas modificações posteriores foram introduzidas, mas não foi mais revisado em substância, de modo a abranger os acontecimentos mais recentes, especialmente o colapso do comunismo na Europa Oriental e na antiga União Soviética.

O marxismo e a Internacional no século XIX

I

A Primeira Associação Internacional de Trabalhadores foi criada no St Martin's Hall, em Londres, a 28 de setembro de 1864. Seu estatuto foi adotado na última semana de outubro do mesmo ano, por um grupo de indivíduos já extremamente obscuro naqueles dias, a maioria dos quais é ainda menos conhecida cem anos após o evento.[1] Quantos, mesmo entre os estudiosos bem informados da história social do século XIX, são capazes de evocar a memória das vidas ou mesmo os nomes de Limousin, Dupleix, Lessner e Hermann Jung, Schapper e Bobczynski; ou até de Levy de Genebra ou do major Luigi Wolff? Quem se lembra dos nomes dos demais membros da Liga Comunista? As carreiras de Tolain, Fribourg, Varlin, De Paepe, Eccarius,[2] Howell, Odger, Cremer podem ser um pouco mais bem conhecidas. Contudo, é provável que o papel desempenhado por esses fundadores sequer ficasse na memória, não fosse pela figura central por trás da organização. Foi ele que fez desta dispersa coleção de indivíduos, que não era extraordinariamente rica em idéias ou sequer em capacidade organizacional, um instrumento que, se não alterou ele mesmo a história, deitou as fundações de um movimento que fez exatamente isso.

Karl Marx vivia em Londres. Sua estatura se projetava bem acima daquela dos exilados alemães de menor importância com opiniões

[1] O texto foi escrito em 1964.

[2] Não importam aqui as indicações de que Eccarius, em quem Marx tendeu a confiar como um verdadeiro revolucionário socialista, pudesse ter sido um agente a soldo do governo prussiano.

comunistas, como os artesãos Eccarius, Lessner, Schapper, que naturalmente o encaravam como líder intelectual. Os líderes da classe trabalhadora britânica, tal como eram naquela época, não o conheciam bem, mas os mais empreendedores entre eles viam em Marx um teórico revolucionário erudito, capaz de prover e formular idéias para uma associação internacional de trabalhadores: conseqüentemente, ele (com seu amigo Engels) foi trazido para dentro do movimento, desempenhou um papel de liderança na seção britânica, e assim, após 15 anos de obscuridade, entrou finalmente na cena pública da história européia e mundial como figura dominante.

É irônico refletir que estes momentos cruciais da história do socialismo internacional, 1864 e 1903 — quando, nesta mesma cidade, Lenin criava o Partido Bolchevique —, devessem transcorrer em um país cujos habitantes permaneceram, então e depois, totalmente alheios aos acontecimentos históricos que se desenrolavam em seu meio, particularmente ao fato de decisões estarem sendo tomadas a partir de doutrinas amplamente fundadas em sua própria história social e econômica — decisões nas quais, à revelia da função que lhes foi atribuída por Marx e pelo marxismo, não desempenharam, e ainda não desempenham, qualquer papel verdadeiramente significativo.

Permitam-me recordar as circunstâncias da época. O período de reação social que se seguiu à derrota de 1848 não fora absolutamente superado no continente europeu. Os movimentos de trabalhadores de 1864 eram muito fracos. O sucesso surpreendente de Lassalle na Alemanha mostrava o que podiam gênio e energia diante da obstrução legal e social, mas seu exemplo não encontrava equivalentes. Os franceses, ingleses, belgas e suíços que se reuniam no St Martin's Hall não possuíam nenhuma influência, sequer a de líderes secundários dos partidos políticos de seu tempo. Proudhon, emudecido, estava exilado em Bruxelas, Bakunin estava engajado em conspirações imaginárias em Londres ou na Suíça. Marx era o chefe empobrecido de uma seita inexistente, e vivia encafurnado no Museu Britânico, autor de trabalhos que os socialistas profissionais mal conheciam, e menos ainda o público esclarecido.

O que foi, então, pode-se perguntar, que fez a Primeira Internacional e as doutrinas marxistas, tão fortemente representadas em seu preâmbulo, estatutos e regulamentos, impor-se à imaginação dos homens; e, mais do que isso, exercer uma influência concreta maior do que a de todos os outros movimentos sociais organizados da época — o positivismo comtiano, por exemplo, ou o utilitarismo, o movimento saint-simonista, o socialismo cristão, o reformismo liberal, ou a Liga pela Paz e pela Liberdade —, alguns dos quais baseados em doutrinas claramente argumentadas, claramente definidas, inclusivas, razoáveis e persuasivas, que ofereciam soluções aos perplexos e aos oprimidos, soluções não menos abrangentes, ou às vezes grandiosamente apocalípticas, do que o próprio marxismo? O que, em resumo, suscitou o ímpeto, o sucesso e o impacto irresistível do movimento marxista? Foi sua doutrina ou sua organização, ou terá sido a combinação dos dois? Não tentarei dar uma resposta, mesmo sucinta, a esta pergunta, que hoje me parece mais vital do que há um século para a sobrevivência e as perspetivas de toda a espécie humana. Apesar do fato de a Primeira Internacional estar longe de ser uma organização marxista em suas opiniões — ao longo da sua breve existência, a Internacional permaneceu uma aliança bastante difícil de idéias altamente disparatadas, proudhonistas, jacobinas, bakuninistas, populistas e, no caso dos sindicatos, algumas vezes vagas demais para serem classificadas —, sua importância histórica deriva, todavia, de sua associação com o nome e a doutrina de Marx. Este foi o fator que criou a imagem e o mito: pelo menos historicamente tão importantes quanto as verdades cruas em cujo caldo eles se desenvolveram. O fenômeno tem um aspecto triplo: a organização ela mesma; as doutrinas de Marx, para as quais a organização serviu de plataforma, e com as quais ela passou mais tarde, um tanto miticamente, a ser identificada; e sua notoriedade e prestígio, cujo comunismo em si derivou dos feitos e sofrimentos, e sobretudo do nome, da Comuna de Paris. Começarei pelas idéias para as quais a organização deu um impulso tão grande.

Proponho discutir o assunto sob cinco enfoques:

(i) a reivindicação do marxismo em explicar a história humana, e em particular o conflito, a opressão e a miséria, em termos que se afirmem, a um só tempo, científicos e históricos e conduzam ao conhecimento prévio de um futuro brilhante — o reino da liberdade, da igualdade e da prosperidade em todo o mundo — em outras palavras, uma síntese de método científico, realismo histórico e garantia de recompensas finais tão reais e tão certas quanto as demais oferecidas pela religião ou pela filosofia no passado.

(ii) a estipulação de fins concretos, tanto a curto quanto a longo prazo, cuja busca é natural aos homens; em particular a identificação de um inimigo específico, cuja derrota é a única a poder inaugurar a libertação da espécie humana.

(iii) a clara divisão dos homens entre filhos da luz e filhos das trevas; com seu corolário de que a natureza dos fatos objetivos, e não as decisões humanas livres e irrevogáveis dos homens, é responsável pelo destino dos filhos das trevas, uma multidão condenada pela própria história a perecer; donde se deduz que quaisquer esforços humanos para salvá-la são obrigatória e sabidamente fúteis, e portanto irracionais.

(iv) a expressão, nos valores gerais de qualquer sociedade, dos interesses de uma classe particular no poder; e, em conseqüência, a inevitável transformação da moralidade humana em um novo código, correspondente à ascensão de uma nova classe, engajada na luta final contra as forças da desigualdade e da exploração social, uma classe cujas exigências, visto serem idênticas à de todos os homens como tal, prevalecem sobre quaisquer outras considerações éticas.

(v) a identificação dos interesses de um grupo humano ou classe específico, os trabalhadores, o proletariado explorado e, talvez até mais simplesmente, os pobres, com os interesses de toda a espécie humana como tal.

O que Marx de fato criou foi uma nova organização ecumênica, uma espécie de anti-Igreja, com um completo aparato de conceitos e categorias capaz, ao menos em teoria, de produzir respostas claras e finais para todas as questões possíveis — privadas e públicas, científi-

cas e históricas, morais e estéticas, individuais e institucionais. O evangelho desse novo estabelecimento, com que Saint-Simon e Comte haviam sonhado, mas que Marx e Engels criaram, se dirigia à razão e à paixão de pessoas reais, às quais o industrialismo em expansão na Europa já tinha dado uma autoconsciência, como corpo unido por sofrimentos e interesses comuns. Eram os trabalhadores das fábricas, das oficinas e da terra — aqueles, em resumo, que não possuíam seus próprios instrumentos de produção, homens cuja condição formava o núcleo daquilo que, no século XIX, passou a chamar-se de questão social.

Ao mesmo tempo que não proponho explicar os princípios familiares do marxismo, acho bom observar que repousam sobre uma fundação metafísica indiscutivelmente manifesta, uma hipótese relevantíssima que Marx tomou de Hegel e da filosofia clássica, e não se deu ao trabalho ele mesmo de questionar. Esta hipótese, importante não só intrinsecamente, mas considerando a enorme influência que teve, é a concepção monística da história.

O marxista russo Plekhanov estava perfeitamente certo ao assim descrever o marxismo, o qual, como os pensadores clássicos, encarava a realidade como um sistema único racional. Não só os que pensam desse modo vêem a história e a natureza — as duas grandes dimensões da experiência humana — como explicáveis em termos de um sistema único e abrangente de leis discerníveis que governam igualmente aos homens e à natureza inanimada, ainda que cada tendência da escola formule suas próprias leis e clame ter sido a primeira a descobri-las; o marxismo, além disso (como o positivismo comtiano neste aspecto), afirma que somente estas leis podem explicar os erros de inteligência e os fracassos e sofrimentos práticos que marcaram a história humana até então;[3] e, ainda, que só elas podem distinguir o que é progressista do que é reacionário, ou seja, o que pode conduzir à realização dos objetivos próprios e racionalmente demonstráveis

[3] Erros e sofrimentos passados são vistos como um prelúdio inevitável, como tantos sinais e provas da felicidade futura; episódios necessários no grande drama da história humana, e não acidentes, nem desastres sem sentido.

dos homens daquilo que os obstrui e ignora. O marxismo baseia-se na presunção de que todos os problemas humanos são passíveis de solução; que a constituição permanente dos homens (e isto é apresentado como um axioma tanto fisiológico como sociológico) é buscar a paz e não a guerra, a harmonia e não a discórdia, a unidade e não a multiplicidade. Disputas, conflitos e competição entre seres humanos são processos essencialmente patológicos: os homens podem ser construídos de tal modo que estas tendências lhes sejam, em certo estágio de seu desenvolvimento, inevitáveis; o que os torna anormais é que não satisfaçam os fins que eles, como homens, não podem evitar ter em comum — os propósitos comuns e permanentes que os tornam humanos.

Esta suposição de que todo ser humano tem uma natureza comum, a qual, por mais que mude, é definível em termos de certos objetivos muito genéricos e especificamente humanos — doutrina que está na raiz de Aristóteles e da Bíblia, não menos do que de Aquino, Descartes, Lutero e dos ateístas de Paris no século XVIII — é que torna possível falar em frustração, degradação e distorção de seres humanos. Os homens têm potencialidades espirituais e materiais permanentes, as quais só podem realizar dentro de um conjunto final de condições: quando pararem de se destruir mutuamente, quando desviarem suas energias da luta uns contra os outros e se unirem para conquistar seu meio segundo a razão; razão aqui entendida como aquela que reconhece e busca a satisfação das necessidades que os homens não podem deixar de ter, necessidades malcompreendidas no passado por motivos historicamente explicáveis e usados erradamente para justificar a agressão e a opressão. A hipótese central — e não-criticada — é de que todos os fins humanos são, em princípio, harmonizáveis e capazes de satisfação; de que os homens são tais, ou podem ser e serão, que a satisfação dos fins "naturais" de um homem um dia não frustrará a busca de satisfação semelhante por seus irmãos.

Isso implica a falsidade de todas as teorias que aceitam a inevitabilidade do conflito, ou mesmo, como no caso de Kant, mantenham que sem disputas não há progresso, a luta pela luz que cada árvore

tenta tomar da outra é que a faz crescer. Isto se opõe diretamente a todas as formas de "social-darwinismo"; nega a hipótese de que sejam o pecado original ou a maldade inerente, a agressividade natural ou mesmo a grande variedade e incompatibilidade dos desejos e ideais humanos que destruam a possibilidade de uma harmonia sem emendas, de uma unidade completa entre seres totalmente racionais, levando uma vida cooperativa sem fricções, na direção de fins universalmente aceitos e harmoniosos. Conseqüentemente, isto é radicalmente oposto aos corolários de idéias anteriores, por exemplo, de que o fim da ação política não é nenhuma perfeição estática, mas, ao contrário, o ajuste de interesses e atividades à medida que surgem, quando surgem; pois, segundo estas idéias, a busca de fins diferentes e às vezes incompatíveis é natural no homem; e tampouco há nisso mal algum, pois a diversidade é o preço — e talvez a essência — da atividade livre. Conseqüentemente, tudo que a atividade política pode realizar é criar um mecanismo para evitar excessos de fricção, o sofrimento causado por conflitos e colisões demasiados, sem tentar suprimi-los completamente; pois fazê-lo, a qualquer custo, é esmagar o homem num leito de Procusto, obrigá-lo a uma uniformidade artificial, que leva ao empobrecimento e ocasionalmente à destruição do espírito humano. O marxismo se opõe a isso.

A história do pensamento político consistiu, em grande parte, em um duelo entre essas duas grandes concepções rivais de sociedade. De um lado, estão os defensores do pluralismo, de diversidade e um livre mercado de idéias, uma ordem que implica choques e a necessidade constante de conciliação, ajuste e equilíbrio, em condição permanente de equilíbrio imperfeito, exigindo um esforço consciente para sua manutenção. Do outro lado, encontram-se os que acreditam que esta condição precária é uma forma crônica de doença social e pessoal, já que saúde consiste em unidade e paz, na eliminação de quaisquer possibilidades de disputa, no reconhecimento de que somente um fim ou conjunto de fins não-conflituosos é racional, com o corolário de que desacordos racionais só podem dizer respeito aos meios — os defensores da tradição de Platão e dos estóicos, a *philosophia perennis* da

Idade Média, Spinoza e Helvétius, Rousseau e Fichte, e a teoria política clássica. Marx foi filho fiel desta tradição do começo ao fim de sua vida: suas ênfases nas tradições e conflitos inerentes ao desenvolvimento social são meras variações sobre o tema do progresso humano ininterrupto, concebido como um sistema de seres engajados na compreensão e controle de seu ambiente e de si mesmos.

Destas premissas clássicas, ele extraiu a mais original de todas as suas conclusões, e a mais influente — a celebrada doutrina da unidade entre teoria e prática. O que você faz não é meramente a melhor evidência do que você pensa — é o melhor critério para descobrir em que você acredita de verdade, melhor do que qualquer outra coisa que você mesmo diga ou pense sobre suas próprias convicções ou princípios. O marxismo foi freqüentemente reduzido a truísmos deste tipo, mas fazê-lo é cometer uma caricatura. A teoria marxista é que o que você faz *é* aquilo em que você acredita; a prática não é uma evidência da crença, é idêntica a ela. Entender alguma coisa *é* viver, ou seja, agir, de uma certa maneira; e vice-versa. Se tal compreensão e conhecimento pertence ao reino da teoria, por conseguinte pertence à atividade de pensar de determinada maneira; e se isto ocorre no mundo da ação, por conseguinte consiste em prontidão para agir de uma certa maneira, inauguração de um certo tipo de comportamento. Crença, pensamento, emoção, volição, decisão e ação não são distinguíveis um do outro como tantas atividades, estados ou processos: são aspectos da mesma *praxis* — ação sobre, ou reação contra, o mundo.

Isto implica uma visão de valores, e de metas morais, políticas e estéticas, que nem sempre foi bem compreendida pelos discípulos mais simplórios de Marx, e algumas vezes foi certamente reduzida a truísmos vulgares. Para Marx, ser racional é entender a mim mesmo, a situação em que vivo, sobretudo a estrutura de classes, e minha relação com ela. Este padrão se desenvolve historicamente, desdobrando-se na sociedade de que sou membro, a qual é como é em virtude das relações de seus membros uns com os outros, elas próprias determinadas por sua conexão com o processo produtivo. Entender o que quer que seja é entender que papel desempenha neste processo, um

processo cujo propósito último, objetivo e inalterável (pois o marxismo nada é se não for teológico) é a satisfação dos interesses verdadeiros e discerníveis do homem. Além disso, entender é ver o mundo sob esta luz: viver de uma certa maneira. Só pode haver uma resposta verdadeira para qualquer problema, teórico ou prático, um só caminho que não seja autodestrutivo, uma só política social ou modo de vida racional numa dada situação; e, qualquer que seja, deve estar sempre voltado para a eliminação da disputa, a organização das energias humanas, como ensinara Saint-Simon, em vista de alcançar o poder sobre a natureza, pois esta não satisfaz as metas humanas, que consistem em uma sociedade harmoniosa na qual todos os fins de todos os seus membros são plenamente realizados. Somente esta solução é racional. Todas as outras formas de comportamento não são racionais, levam a várias espécies e graus de distorção e frustração. Para saber o que devo fazer, é preciso saber o que sou e onde estou no padrão do processo de produção, o qual determina a forma de todas as sociedades e as vidas de seus membros. Os valores vêm sendo falsamente divorciados dos fatos pelos filósofos: pois valor é ação. Apreciar racionalmente é avaliar corretamente os fins, meios, situações e agentes nela envolvidos. Perceber estas verdades é aplicá-las. Nesta visão não existe a possibilidade de analisar corretamente uma situação e fracassar em agir de acordo com ela, ou vice-versa, embora o processo nem sempre tenha de ser racional. Se não posso saber qual é minha meta verdadeira e como atingi-la, não posso ser racional e não posso determinar minha ação à luz de tal conhecimento.

Não se trata aqui do utilitarismo cru (algumas vezes equivocadamente atribuído a Marx) segundo o qual digo a mim mesmo: "Certas leis objetivas governam o mundo e a história; é melhor descobrir quais são e tratar de me ajustar a elas, senão serei esmagado pelo carro de Jagrená* da história; e nenhum ser racional há de querer uma

* Jagrená, uma encarnação do deus hindu Vishnu, cujo ídolo excitava de tal modo seus adoradores durante os ritos religiosos que estes se jogavam sob as pesadas rodas do carro que o transportava, fazendo-se esmagar. (*N. do T.*)

coisa dessas." A consciência moral dos homens se revoltou sempre, em todos os tempos, contra este tipo de apelo a forças inevitáveis; pois há momentos em que o homem sabe que é melhor defender moralmente (ou mesmo politicamente) seus princípios absolutos, seja lá contra quem ou o que for, do que desistir e seguir regras prudentes; e esta consciência não se abala nem quando seus preceitos são chamados de quixotescos, utópicos ou ineficientes. A posição marxista, porém, é mais sofisticada. Como Hegel, Marx considera que a divisão entre fatos e valores é uma falácia superficial: todo pensamento incorpora uma valorização, não menos do que todo ato ou sentimento; valores já estão encarnados em minha atitude geral em relação ao mundo, na perspectiva total que configura ou é perceptível em tudo que sinto, vejo, compreendo, descubro, sei e digo. Assim, a noção de valor, a própria possibilidade de uma atividade não alterada ou influenciada por julgamentos de valor — contemplação distanciada, descrição sem paixão do que há, sem atribuição de significância — é, segundo essa opinião, um absurdo. Vejo o que vejo com olhos que pertencem unicamente a meu tempo e seus ideais, à minha cultura e seus valores, ao meu temperamento e seus impulsos, e sobretudo, é claro, à minha classe e seus interesses. Um realismo que se baseia na presunção de que os fatos são entidades objetivas, exteriores — num espaço neutro, dir-se-ia — e podem ser vistos como realmente são, sem qualquer apreciação ou interpretação a incidir sobre eles — isto é, sem valorização —, equivale a negar que os homens sejam criaturas que perseguem fins, propositivas e marcadas de intencionalidade. A noção do observador desapaixonado, livre da corrente histórica que lhe determina buscar isto e evitar aquilo, que o faz pertencer a um grupo particular, comprometido com suas tradições e perspectivas, ou em oposição a elas; em resumo, a noção da pessoa como entidade estática, e não como ser em atividade perpétua, ou seja, um esforço perpétuo para fazer ou ser isto ou aquilo (comportar-se desta ou daquela maneira em face das situações, possuir características próprias, além de todas as outras pessoas), é profundamente falaciosa. Pior: é um disfarce para se esconder — escapar da realidade simulando um distan-

ciamento desapaixonado — o que Sartre chamou de má-fé. Conseqüentemente, só são racionais a avaliação, e a atividade que a expressa, que decorrerem da percepção correta de minha posição histórica, isto é, de minha posição no processo histórico determinado pelo fator que nele for dominante — Deus ou as leis da natureza, ou o Estado, a Igreja ou a classe — e consiste na escolha dos meios exclusivos que, em um dado processo, serão capazes de promover efetivamente os fins que, como ser racional, eu persigo inescapavelmente; não em qualquer sentido mecânico, em que, digamos, eu digiro inapelavelmente, mas no sentido em que chego inescapavelmente a conclusões logicamente corretas se empregar métodos lógicos de raciocínio, em que me protejo inexoravelmente contra perigos se realmente creio que me ameacem e a meus propósitos.

Assim, George Lichtheim está perfeitamente certo ao afirmar que Marx não achava que trabalhar para a revolução fosse racional, simplesmente porque a revolução era inevitável; ele acreditava, isto sim, que a revolução era inevitável porque a tensão entre o novo estado das forças produtivas e as velhas forças políticas e econômicas se tornaria literalmente insuportável para aqueles que tivessem compreendido o que é e será necessariamente uma sociedade racionalmente organizada.[4] Conseqüentemente, o conflito entre a socialização crescente dos meios de produção, por um lado (um exemplo de atividade humana livre, consciente e racional que encarna uma compreensão realista de como realizar os fins que eu persigo inescapavelmente), e os meios não-socializados de distribuição sobreviventes da fase econômica anterior, por outro, resultará necessariamente em uma explosão e uma solução racional. Eis o sentido mais profundo e cósmico em que *la raison a toujour raison* (citação favorita de Plekhanov). Para Marx, esta tensão cria a certeza de uma revolta derradeira pela sociedade, contra as frustrações que decorrem de sua própria ignorância

[4] George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, Londres e Nova York, 1961; 2a ed. 1964, p. 55.

ou estupidez inevitável e tomam a forma de manutenção de instituições originalmente criadas por esta mesma sociedade em resposta a necessidades reais, instituições essas que já não são mais capazes de satisfazê-las, transformando-se assim em meros impeditivos ao progresso humano, à satisfação de necessidades humanas básicas na forma conferida pelo progresso social. Sem dúvida, este padrão de satisfação parcial gerando suas próprias tensões, de doenças gerando seus próprios remédios, é em si inescapável: mas ele se explica em termos de natureza humana — as misérias e esplendores da razão e da invenção humanas —, e não de algum poder não-humano externo que molda o homem como molda, goste ele ou não. O enredo é predeterminado, mas os atores não são marionetes cujas cordinhas são puxadas por alguma agência externa: eles determinam a si mesmos. Suas falas lhes são estabelecidas por suas condições, mas eles as compreendem e defendem, pois os fins são próprios.

Esta posição, que, sob todos os aspectos, é clara, coerente e delimitada, oculta uma força explosiva, uma passagem dialética poucas vezes reconhecida explicitamente pelos pensadores marxistas. Fatos e valores se fundem em uma coisa só; os homens se tornam o que são pela interação de fatores históricos, sociais e naturais materiais, e seus valores são determinados pelas tarefas que a história fixa para toda criatura racional que possua, em comum com outras criaturas racionais, certos fins sociais comuns cuja essência da racionalidade consiste em possuí-los, compreendê-los e lutar por eles. Até aí tudo bem. Porém, se a história é um processo de mudança perpétua; se, ao perseguirem suas metas históricas, os homens alteram não só seu ambiente, mas também a si mesmos no decurso, como argumentou Marx — após Hegel — com brilhantismo e profundidade; e se o impulso motor central do desenvolvimento humano é a luta de classes; então, os fins sociais, vale dizer, as regras, princípios e valores, são necessária e perpetuamente alterados, ao longo do processo que leva à Revolução, pelas relações mutáveis das classes umas com as outras, e dos indivíduos no interior dessas classes (pois, afinal, classes não passam de coleções de indivíduos, e sua estrutura é função da interação destes

indivíduos); portanto, enquanto a luta de classes continuar, não pode haver objetivos humanos comuns. Nenhum fim ou princípio pode ser tão imutável e sagrado que, numa situação específica, não possa ser anulado justificadamente pelas demandas da etapa seguinte da ascensão da humanidade autotransformadora — etapa esta que, precisamente porque são transformados por seus próprios esforços, os homens não podem prever nem conhecer plenamente até que a tenham atingido. E assim é até que a ordem racional final de sociedade seja alcançada, e o que Marx chamou de "pré-história" conclua com êxito seu fim último.

Segundo essa concepção, o fim humano último é a liberdade dos homens, autodeterminados por sua razão livre de restrições, de modo que o progresso se identifique com o triunfo de uma dada parcela da humanidade — digamos o proletariado — como portadora exclusiva desse desenvolvimento racional; e decorrerá daí que seus interesses, porque identificados com os interesses de toda a humanidade, são supremos. Porém — e eis um "porém" muito crucial —, haja vista esses interesses, e demandas concretas, se alterarem de momento a momento nas vicissitudes da luta, não fosse por serem interesses de homens que se encontram eles próprios com seus ideais, perspectivas e escalas de valores, em estado constante de fluxo, o que ditam não pode ser previsto; pode ser diferente de tudo que hoje é considerado sagrado. Foi isto, afinal, que ultrajou aqueles que consideram certas posições marxistas imorais ou despóticas. Não importa o quão genuinamente Herzen e Bakunin, Kropotkin e Lavrov, Jaurès e Martov, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht possam ter reconhecido a validade da análise de classes na história, é evidente que eles não acreditavam realmente na noção de que valores não passassem de funções de situações concretas em evolução, sendo delas diretamente dedutíveis;[5] é evidente que eles não conseguiram engolir o axioma de que os interesses do proletariado, tal como interpretados por analistas marxistas competentes, atuassem como uma bússola apontando inexora-

[5] Karl Liebknecht era um neokantiano confesso.

velmente para a política moral e politicamente correta (pois os dois aspectos devem necessariamente coincidir), em termos literais da mesma maneira que a verdade foi freqüentemente identificada com os pronunciamentos variáveis de um clero privilegiado por aqueles religiosos que acreditavam ser sua Igreja a depositária última e infalível de toda verdade e validade.

Entre esses pensadores, alguns podem ter ocasionalmente acreditado em algo parecido em seus estudos ou plataformas políticas: mas quando aconteceu de reivindicações de camponeses terem de ser ignoradas em um país e situação específicos, porque a teoria — não sem razão plausível — os declarou classe reacionária; ou quando a teoria — em nome da dialética histórica — ordenou a supressão de direitos democráticos de membros de partidos das classes trabalhadoras em favor dos pronunciamentos de uma elite escolhida de líderes; ou te deu ordens para sabotar uma guerra que era travada contra homens e instituições que sabias serem inimigos de uma civilização que cultuava valores humanos, ou sem os quais te parecia que não valia a pena defender a vida (em 1914 e em 1939); ou quando comandou a supressão de direitos humanos elementares se assim exigisse a Revolução (como sancionado por Plekhanov em 1903), ou a obedecer uma ditadura de líderes partidários autoproclamados (como condenado por Rosa Luxemburgo em 1918); ou impôs perjúrios, falsificações, alianças com Hitler, assassinatos de inocentes — todas as enormes coisas conhecidas que provocaram crises morais, ruínas e secessões no interior dos partidos comunistas — a raiz do sentimento de ultraje é sempre, parece-me, uma crença remanescente na existência de valores morais mais permanentes (absolutos ou não) do que uma superestrutura em constante alteração, determinada por uma base econômica em constante alteração. Foi disso que os primeiros hereges, Hess e Grün, Proudhon e os anarquistas, não puderam abrir mão; por isto eles foram anatematizados e excomungados. Foi o retorno a essa noção, relativamente não-revolucionária, de princípios morais, que fez com que o revisionismo de Bernstein parecesse um perigo tão sério

para os marxistas ortodoxos: sua adesão a ideais universais era muito mais perigosa do que o estoque de erros teóricos, falsas profecias, falácias táticas e estratégicas com que ele atacou os discípulos acríticos do mestre. O que o separou dos ortodoxos foi sua convicção inabalável de que os homens podem todavia se compreender em tempos e circunstâncias muito remotos, nos termos de um núcleo (ou de núcleos sobrepostos) de valores humanos comuns, sua convicção de ser possível entender os profetas hebreus, os filósofos gregos ou os clérigos medievais, ou as instituições indianas, chinesas e japonesas, apesar das enormes diferenças de sistemas produtivos que separam essas sociedades da nossa. Claro, Marx também demonstrou, em sua vida real e em seus escritos, sua aceitação deste fato indubitável, sobre o qual repousa toda a comunicação humana: mas sua doutrina implica o oposto, ou pelo menos pareceu fazê-lo para alguns dos seus discípulos mais fanáticos. Quando Jules Guesde se recusou a apoiar os defensores de Dreyfus, argumentando tratar-se de uma rixa interna da burguesia sem nenhum interesse possível para o proletariado, seu comportamento foi o de um marxista doutrinário leal. O doutrinário é um homem capaz de suprimir tudo que ele possa vir a suspeitar de ser verdade, caso se depare com ela um dia; sua conduta cotidiana baseia-se certamente naquilo que sua doutrina o impele a pensar, sentir e fazer. Conseqüentemente, quando Lenin foi acusado de "cinismo ilimitado" por Martov ou outros de seus associados, isso talvez não tenha sido inteiramente justo. Ninguém nega que a proposta de toda uma vida de trabalho de Lenin era o triunfo da revolução proletária, tal como ele a concebia. Ele podia e realmente justificou cada qual de seus atos considerados cínicos — desde táticas políticas desviantes nas reuniões do Partido Social-Democrata Russo até a defesa do roubo armado ou da chantagem contra membros do partido — com base, por ele considerada única e suficiente, nas exigências do movimento revolucionário. Se isso é condenado como sendo cinismo, o é como ofensa contra uma escala de valores que não se identifica com as necessidades imediatas do setor militante de uma classe que luta pela vitória; ou, em outras

palavras, não é cinismo, mas sim o código de um militante revolucionário marxista coerente. Lenin pode ter cometido erros sobre táticas; pode, como afirmaram e ainda afirmam seus oponentes, ter interpretado mal os verdadeiros interesses da classe a que servia, ou o devido papel dos líderes desta classe: mas o que realmente assustou seus críticos, inclusive aqueles na extrema esquerda do socialismo — Rosa Luxemburgo ou Martov —, não foram seus erros intelectuais ou táticos, mas as atrocidades — os pecados imperdoáveis cometidos tanto contra o socialismo como contra a moralidade.

Que moralidade? O que jamais terá dito Marx — ou Engels, aliás — que Lenin negasse na teoria ou na prática? Poder-se-ia dizer, no máximo, que, ao estabelecer seu governo no momento em que o fez, ele desviou-se abruptamente da doutrina embutida no esquema social-democrata clássico da forma da revolução proletária em uma sociedade cujas condições não amadureceram o suficiente para gerar uma maioria proletária tecnicamente equipada para assumir o poder. Mas isso seria no máximo um desvio teórico, uma leitura errada da historia. Mas cinismo? Brutalidade? Os que usaram estes termos ainda traziam dentro de si, evidentemente, traços de uma perspectiva moral mais velha, não compatível com esta moralidade marxista estritamente revolucionária, que os campeões recentes do humanismo marxista, baseados nos primeiros escritos do mestre, não enfatizaram.

O relativismo evolucionário é, dos primeiros aos últimos escritos, um elemento intrínseco do pensamento de Marx. Uma das principais fontes de vigor do marxismo, pelo menos politicamente, é que, apesar de tudo que disseram Engels, Kautsky, Plekhanov ou os manuais de marxismo derivados de seus escritos, há nos ensinamentos de Marx uma combinação ousada e alarmante de autoridade absoluta e moralidade evolucionária: em sua luta para subjugar a natureza, os homens a transformam e a si mesmos, e a seus valores; mas o que declaram e comandam os que dirigem a luta e abarcam os novos valores (a saber, o Partido Comunista, ou os que afirmam ser seus líderes, elite única a compreender plenamente a direção da história) é absoluto em seu próprio tempo. Esta relatividade, mediante a qual cada etapa do processo

que culminaria no triunfo do proletariado tem seus valores históricos, não assimiláveis pela gente das outras etapas, é central: o que Marx condenava nos valores burgueses não era que fossem objetivamente falsos, como é falsa, digamos, a teoria do flogisto, no sentido de ser refutável por critérios atemporais — mas sim o fato de serem burgueses; e portanto falsos, no sentido de expressarem ou conduzirem a uma visão de vida ou forma de ação que entra em conflito com o modelo do progresso humano, só podendo, conseqüentemente, distorcer os fatos. Neste sentido, a verdade reside na percepção dos homens mais progressistas do período: há, *ipso facto*, os que identificam seus interesses com aqueles da classe mais progressista de seu tempo. A prova de que eles vêem os fatos corretamente reside na ação; a correção de suas interpretações da história e de suas exigências é o sucesso na prática, o sucesso em fazer avançar a humanidade na direção da verdade, isto é, dos únicos fins humanos verdadeiramente alcançáveis. As regras que a tripulação do navio deve obedecer mudarão, mas a palavra do capitão e de seus oficiais, que são os únicos a conhecerem sua destinação, é final e irrevogável, e define o que é verdadeiro e certo. Esta identificação de verdade e autoridade com a atividade, teórica ou prática, de um grupo identificável de seres humanos nunca fora afirmada por pensadores seculares até então. Igrejas o haviam afirmado, sem dúvida, mas somente mediante o apelo a sanções supranaturais. A grande e histórica jogada de Marx foi substituir o Deus das igrejas (a um só tempo único e absoluto, mas revelando diferentes aspectos de sua essência em diferentes momentos) pelo movimento da história: pôr tudo na história, identificar seus intérpretes autorizados, e fazer exigências absolutas em nome dela e no deles. É esta noção de verdade como a autoridade do grupo sobre o indivíduo, ou, para fins práticos, dos líderes do grupo sobre o grupo, que hoje prevalece[6] onde quer que o marxismo seja dominante, onde tenha substituído a antiga noção de uma verdade objetiva, que todos os homens devem buscar e encontrar, analisável por critérios públicos

[6] 1964.

abertos a todos. É isso que o marxismo tem em comum com algumas das grandes igrejas dogmáticas do mundo: algo que nem o comtismo nem o saint-simonismo, sem falar do liberalismo, do utilitarismo, do socialismo democrático ou de todos os outros sistemas seculares — anticlericais — que competiram com o marxismo pela captura do setor liberal, progressista e revolucionário da opinião européia (especialmente os que acreditavam que o marxismo se baseava nas leis da ciência natural) sequer conseguiram rivalizar. O marxismo libertou seus adeptos da velha e duradoura moral "burguesa" tão eficientemente quanto Nietzsche ou Nechaev pudessem exigir. Mas não decorre daí, na prática, que alguns social-democratas e marxistas, pelo menos antes de nossa época, não pudessem ser homens bons e decentes. Simplesmente, isto foi aceito como comprovado — e de forma demasiada em alguns casos.

II

Viver é agir. Agir é perseguir objetivos, escolher, aceitar, rejeitar, buscar, resistir, fugir, ser a favor ou contra uma forma de vida em seu todo ou alguns de seus ingredientes. Os autoconscientes sabem disto, os inconscientes meramente o fazem; valores são portanto parte da própria textura da vida, que inclui pensamento, sentimento, desejo; nós não começamos nos situando em algum ponto arquimediano fora do mundo, de onde escolhemos este ou aquele ideal ou desejo, como objetivos em um supermercado; nascemos, como disse Aristóteles, em um mundo e uma sociedade; vemo-nos comprometidos com eles pelo modo que agimos normalmente, pelo fato de sermos o que somos e estarmos onde e quando estamos (e nossas sociedades); ao tomarmos consciência disso, percebemos as contradições existentes entre os fatos e nossas noções ou fantasias, ou entre os nossos ideais, ou entre fins e os meios adotados para servi-los; e podemos — e nisto consiste ser racional — tentar superá-los por meio de uma compreensão mais

plena dos fatos. Se formos idealistas hegelianos, os "fatos" serão elementos de um processo de atividade espiritual-cultural; se formos materialistas, consistirão nos objetos materiais e nas leis que obedecem, e nos esforços feitos por seres humanos concretos no tempo no espaço — eles próprios também entidades naturais — para dominar esses objetos externos, inclusive seus próprios corpos e uns aos outros. Tais esforços destinam-se a libertar o agente de fatores incontrolados, a capacitá-lo para dirigir a si mesmo, "controlar" os fatores de que sua vida depende, em primeiro lugar alimentação, abrigo, segurança, mas, em última análise, o que mais ele possa controlar no interior das fronteiras do mundo físico e psicológico imposto pela natureza. Conseqüentemente, separar fatos de valores, como fizeram Hume e outros — cuja descrição parte de uma noção do que deveria ser —, é impossível. Qualquer descrição disso encarna uma atitude, isto é, uma visão em termos do que deveria ser: nós não estamos contemplando um jardim estático; estamos envolvidos em um movimento que tem uma direção perceptível; esse movimento pode ser correta ou incorretamente descrito, mas qualquer descrição incorpora necessariamente uma avaliação, isto é, uma referência aos objetivos para os quais o movimento procede, em cujos termos exclusivamente ele pode ser "compreendido"; objetivos que nós não escolhemos, mas que são parte de nossa essência e determinam o que nós mesmos escolhemos ou rejeitamos.

Esta é a base metafísica dos sistemas aristotélico, hegeliano e marxista, e nem os Jovens Hegelianos da década de 1830 ou do começo da década de 1840 teriam divergido de qualquer de seus aspectos. Não se trata, tampouco, da concepção da história baseada na novela das classes sociais. Como concedeu o próprio Marx, este foi um instrumento poderoso nas mãos dos historiadores liberais franceses durante a Restauração, que explicaram o desenvolvimento social em termos dos conflitos de classes, concebidas em termos mais ou menos econômicos. O que era original na análise de Marx era a noção de burguesia e proletariado como categorias históricas, destinadas a ascender e desaparecer em etapas históricas específicas. Os proletários

são uma classe de pessoas — trabalhadores — que tanto estão separadas de seus instrumentos de trabalho — seus meios de produção — como das matérias-primas e de seu produto, os quais são inteiramente possuídos ou expropriados por um senhor; um senhor que na verdade possui seus trabalhadores, porquanto os trabalhadores se tornaram, sem as instituições da escravidão legal, criaturas cuja força de trabalho se comprava e vendia no mercado, como qualquer outra mercadoria. Esta classe — o proletariado — havia perdido sua função moral ou social em sociedade; não era mais concebida como elemento do todo social, com sua contribuição única à proposta comum desse todo, para o qual todos os membros de uma sociedade contribuem conscientemente. Segundo Marx, o trabalho, ou a capacidade de trabalhar, tornara-se mero material a ser "explorado" — um objeto, não um sujeito, uma mercadoria, tratada (o que quer pudessem os homens dizer ou pensar) como se fosse uma coisa, uma entidade não-humana, como a lã, o couro ou uma peça de máquina, como algo que se usa, não como um usuário, mas como "material humano",[7] não como pessoas em benefício de quem tudo que é feito é, ou ao menos deveria ser, feito. Esta tese, válida ou não, tinha corolários políticos e morais importantes.

Para começar, servia para identificar o inimigo. Afirmava-se que a força motora da história era a luta de classes, condição patológica pela qual ninguém em particular era "responsável", e que era devida, segundo Marx (e outros antes dele — Adam Ferguson, para dar um exemplo), à divisão de trabalho engendrada pela luta para controlar a natureza, decorrente da constituição física e mental *de facto* dos homens, e mais amplamente dos fatos estudados pela física e pela biologia. Se a guerra de classes é então a força motriz da história humana, decorre que uma das duas classes em luta (por que somente duas? — mas era isso que Marx pensava, à diferença de Hegel, que, ao con-

[7] Expressão que os marxistas mais recentes iriam usar muito naturalmente, em um sentido descritivo não-pejorativo — o que marca a distância entre Bukharin, por exemplo, e o próprio Marx.

trário da concepção popular equivocada, concebia a possibilidade de um conflito envolvendo muitos lados) encarnava o progresso, isto é, a etapa do desenvolvimento humano que mais se aproximara — até aquela data — de controlar a natureza e o caráter; ao passo que seus antagonistas representavam um estágio anterior, mais afastado do objetivo, e conseqüentemente tinham de ser derrotados como classe, de modo a poder se afirmar a possibilidade de avanços na direção da meta — cuja validade absoluta para sua própria etapa de evolução não podia ser questionada. A perspectiva, as crenças, ideais, instituições, culturas e religiões dos homens são parte e parcela da situação histórica, isto é, condicionadas pelo desenvolvimento das forças produtivas, e são ao mesmo tempo os elementos formadores e os sintomas mais claros do estágio particular atingido pela luta de classes. Ideais e códigos de comportamento são armas na luta, conscientes ou inconscientes; significa dizer, interesses, embora freqüentemente disfarçados sob a forma de abstrações imponentes; interesses de uma classe particular, embora freqüentemente posando de metas humanas universais; funções de um tempo e situação particulares, embora freqüentemente "mascarados" de leis naturais inalteráveis, eternas e universais, isentas de mudança. Mostrá-las em sua verdadeira roupagem é "desmistificá-las", desmascará-las, "desmitologizá-las". Mas a jogada mais ousada e politicamente decisiva de Marx foi a identificação de uma classe particular com a espécie humana em geral. Todas as classes prévias perseguiram interesses parciais: burocracias despóticas orientais, patrícios e cavaleiros romanos, senhores feudais, acumuladores capitalistas. Mas o proletariado explorado e degradado dos tempos modernos — a mais baixa de todas as classes —, não tendo nenhuma classe abaixo de si, representa o *homem como tal*; seus interesses de classe, sendo as necessidades mínimas do homem como tal, são os interesses de todos os homens, pois ele não tem interesses que entrem em conflito com os de qualquer outro grupo humano.

Isso leva a uma conclusão e a uma profecia de importância radical. Todas as outras classes são formações históricas destinadas a desaparecerem, juntamente com os interesses específicos de seu tempo

e situação, não importa o quanto pareçam atemporais e inalteráveis. Elas perecerão, e com elas desaparecerão as instituições criadas para servir suas necessidades particulares, embora pretendessem se apresentar como a encarnação da justiça eterna (o sistema legal), ou de leis eternas de oferta e procura (o sistema econômico), ou como verdades eternas sobre os homens, seu propósito e destino (cleros e igrejas). Pode-se desmascarar o caráter temporário e classista a que se ligavam todas essas instituições e credos — a história está repleta de relíquias despedaçadas de pretensões assim. Mas existe uma classe — o proletariado — cujos interesses, visto não possuírem nenhuma característica que não seja compartilhada com todos os homens em geral, são os interesses de toda a humanidade; seus ideais não são uma mascarada a ocultar algo mais — interesses parciais dissimulados. Foi um lance brilhante e eloqüente identificar os interesses de uma classe particular com os interesses de todos os homens; de modo que, enquanto todas as crenças e instituições anteriores, pertencentes a esta ou aquela ordem social, podiam ser representadas como tantas falsificações conscientes ou inconscientes da realidade — vários tipos e graus de ilusão, auto-engano ou ardil, dissimulados para alavancar a dominação de uma classe particular — um determinado conjunto de crenças, uma determinada forma de estrutura social mostra-se isenta dessa lei inexorável: aquela das classes trabalhadoras, ou ao menos aquelas que encarnam os atos e opiniões dos homens que compreendiam a verdadeira posição e a verdadeira perspectiva do proletariado, pertencessem eles ou não a esta classe. As representações que teriam sido necessariamente as fantasias de qualquer outra classe revelaram ser, no caso dos tabalhadores, verdades, uma visão correta da realidade e uma orientação correta para a ação. Só classifica-se um interesse como mero interesse quando ele entra em conflito com outros interesses; mas exatamente onde ele é verdadeiramente universal, deixa de ser um "mero" interesse e torna-se o fim próprio e universalmente válido do homem. O conhecimento libertador da verdade, que as doutrinas anteriores haviam descoberto na alma dos verdadeiros crentes, nos livros sagrados, nos pronunciamentos da Igreja, no *insight* metafísico,

no esclarecimento científico ou na vontade geral de uma sociedade incorrupta, Marx o alojou no seio de algo muito mais concreto — as mentes e atividades dos trabalhadores, os quais (com sua ajuda) alcançaram uma compreensão do mundo em que vivem, de seus mecanismos e da direção inalterável de seu desenvolvimento.

É impossível exagerar os resultados desse movimento: Marx forneceu aos famintos, miseráveis, pobres e descontentes um inimigo específico — o capitalista explorador, a burguesia. Declarou uma guerra santa que deu aos pobres e explorados não só esperança, mas algo específico para fazer, não simplesmente a tarefa de se autoeducar nas ciências positivas (tal como recomendado, digamos, por Comte) ou de pressionar politicamente por meio de canais legítimos, tal como permitido pela autoridade constitucionalmente estabelecida (como defendiam Mill e os liberais), e menos ainda o desprezo pelos valores deste mundo e a obtenção da serenidade e felicidade pela resignação espiritual de um outro (como recomendado pelo menos por alguns dos professores cristãos), mas sim a organização para uma guerra implacável: com perspectiva de sangue, suor e lágrimas, de batalhas, mortes e, talvez, derrotas temporárias; mas acima de tudo a garantia de um final feliz. Pois as estrelas, em seus cursos, lutam e escrevem que assim será. Isto nenhum dos profetas rivais prometeu ou exigiu: Proudhon chegou perto, mas sua profunda aversão à centralização levou-o a proibir organizações de massa e ações políticas. Era tão óbvio para Marx quanto para Bismark que a única maneira de lutar contra o poder era pelo poder: e o poder no mundo moderno exige a organização de tantos seres humanos quanto for praticável, e o emprego, por eles, ou em seu interesse, dos únicos instrumentos capazes de esmagar a resistência — medidas políticas e militares. Se as instituições e a força dos inimigos tinham de ser sobrepujadas, isto só poderia ocorrer pela conquista do poder político; o inimigo só poderia ser vencido finalmente por um ato de coerção, pela revolução. Os fins dos vencedores podem absolutamente não ser políticos; o Estado, para Marx (como para Bakunin), era somente o coturno, um instrumento de opressão a ser jogado fora tão logo fosse praticável fazê-lo;

mas os meios restavam necessariamente políticos, pois eram as únicas armas efetivas do mundo contemporâneo, devido à fase específica das forças e relações produtivas, as quais determinavam a forma, pelo menos, da sociedade européia — isto é, a forma moderna específica imposta à luta de classes pelo padrão inteligível da própria história. Esta doutrina dava aos trabalhadores um programa concreto e, mais do que isto, uma *Weltanschauung* total, uma moral, uma metafísica, uma doutrina social, um modo de pôr à prova e medir tudo que lhes fosse oferecido por professores, padres, políticos, livros, e todas as outras forças formadoras de opinião, o sistema total por meio do qual nós vivemos, um substituto total para os sistemas rivais — oferecidos pelas igrejas cristãs ou pelo ateísmo liberal, pelo nacionalismo ou pelas misturas muito confusas e difíceis de todos eles.

Permitam-me esclarecer este ponto de modo mais contundente. A única realização de Marx foi dividir a humanidade em dois mundos, mais profundamente talvez do que desde a revolta da cristandade contra o paganismo. Antes de Marx, penso eu, é verdadeiro dizer que existiu, digamos, desde os estóicos gregos, no mundo ocidental, uma suposição geral da existência de certos valores morais comuns, comuns a toda humanidade. A presunção das tentativas cristãs de converter pagãos ou dos argumentos protestantes contra católicos, ou mesmo entre inimigos em guerras ou revoluções, era esta: qualquer homem pode, em princípio, a menos que seja mentalmente deficiente, compreender outro homem; que se homens estivessem errados, podiam ser convertidos por argumentos; que embora um homem pudesse estar em profunda heresia ou confusão, algo sempre poderia ser feito, ou pelo menos tentado, para trazê-lo de volta à sanidade; em casos extremos, coerção e tortura poderiam ser necessárias para destruir os obstáculos à percepção da verdade — ou mesmo a morte, que ao menos libertaria a alma herética, permitindo-lhe ver, no outro mundo, a luz que brilha igualmente para todos. Em guerras e revoluções, o apelo tem de descer ao nível da pura eficácia, mas ainda assim supunha-se que os conquistados se renderiam por um ato de escolha racional — pois eram dotados desta capacidade, presente em todos os

homens, de compreender seu próprio bem — ao verem, neste caso, que perderiam mais continuando a resistência do que reconhecendo a derrota. Repousasse o argumento em princípios universais, verdades científicas fundadas em observação e raciocínio, ou simplesmente em um poder superior, restava a presunção de que sempre seria possível estabelecer uma comunicação — pelo menos em teoria, o propósito do terror ou da violência era a conversão, a aceitação genuína do ponto de vista daqueles que usavam essas armas. O número dos que têm de ser destruídos por não poderem ser salvos é necessariamente pequeno: os fanáticos incuráveis, os anormais, os loucos.

Porém, se a teoria da luta de classes da história estiver correta, esta presunção básica deixa de ser verdadeira. Se penso como penso e ajo como ajo, é porque o que me faz ser o que sou, tendo ou não consciência, é minha condição de membro de uma classe particular, a qual está engajada na luta pela vitória ou numa tentativa desesperada de sobreviver em uma fase particular do desenvolvimento humano; não posso, portanto, esperar ver o mundo com as lentes de outra classe, cuja eliminação (ou pelo menos a neutralização) é toda a *raison d'être* de minha própria classe. Sou o que sou porque estou envolvido na situação objetiva de minha classe na escada histórica; não se pode esperar que eu sequer entenda a linguagem usada por um porta-voz de uma classe diferentemente condicionada; pois por mais que a tente escutar, estou fadado a traduzi-la em meu próprio esquema conceitual, e a comportar-me de acordo; assim, não existirá nenhuma comunicação verdadeira. E se assim é, de nada serve tentar explicar aos outros os erros de seu modo de ser, de nada serve argumentar, de nada adianta esperar que se pelo menos um lado pudesse convencer o outro da falta de perspectivas de sua posição, do fato de estar historicamente condenado, este abandonaria a luta, cederia e seria salvo. E mais absurdo ainda seria enfatizar-lhes sua iniqüidade — pois pressuporia um padrão universal mínimo de moralidade ou compreensão moral, o qual *ex hypothesi* não existe, visto afirmar-se que cada classe possui sua própria moralidade.

Se isso for válido, é uma descoberta radical, pois solapa as pressuposições básicas da disputa racional, da possibilidade de um consenso não-coercitivo, as quais justificam exclusivamente o governo democrático. Em uma sociedade dividida em classes, não existe em princípio nenhuma possibilidade de compromisso racional entre grupos incapazes de se compreender, na verdade de não buscarem destruir um ao outro. O ódio, aversão historicamente inevitável, destrói inteiramente a base de um Estado unitário, da sociedade, do governo, da justiça, da moralidade e da política, como até aqui concebidos. Aqueles que a história condenou, ela privou de entendimento. São como os pagãos, que os israelitas deviam erradicar inteiramente, condenados por Deus expressamente. Outros haviam falado em termos de luta de classes — Saint-Simon, Fourier, Owen, Weitling, os "Socialistas Verdadeiros", Hess, Rodbertus, Proudhon e Bakunin o fizeram. Mas eles deixavam entrever, pelo menos em princípio, que a noção de uma solução pacífica era imaginável — que, com muita conversa e muita racionalidade das partes (por mais que fosse difícil realizá-lo na prática), talvez o outro lado entendesse e abdicasse. Assim, Saint-Simon achava que o terror jacobino poderia ter sido evitado na grande Revolução Francesa, não fossem os jacobinos — e "o populacho" — tão mal-educados e estúpidos, a ponto de ignorar o quanto poderiam ter realizado se não tivessem cortado a cabeça de Lavoisier ou causado o suicídio de Condorcet, mas, ao contrário, se colocado sob sua liderança. Para Marx, era precisamente esta atitude a-histórica que reduzia as doutrinas desses pensadores ao absurdo: pois elas militavam contra a mais profunda de todas as suas crenças, de que a história era a história da luta de classes. Para ele, isto significava que os homens eram formados por sua situação objetiva na história, e que definitivamente não podiam ver aquilo que sua situação os incapacitava de ver: os jacobinos, ainda que confusamente, representavam interesses irreconciliáveis com os da classe a que pertenciam Lavoisier e Condorcet, em cujos interesses, ainda que involuntariamente, eles pensavam e agiam. A consciência de classe era tudo.

Permitam-me ilustrá-lo com três imagens. Se eu estiver numa esca-

da rolante ascendente, suponhamos, posso me dar ao luxo de olhar os fatos sem terror, pois o que quer que aconteça será prova, e prova verdadeira, da vitória final de minha classe, desde que faça meus prognósticos corretamente, como Marx e Engels pensaram que fizeram, pois minha consciência do movimento ascendente não é ilusória. Mas se eu estiver numa escada descendente, já não se pode esperar que veja os fatos com a mesma clareza: pois eles são demasiado apavorantes. Os homens, como tão freqüentemente tem sido observado (principalmente por pensadores cristãos), não são lá muito capazes de encarar frontalmente a realidade. Marx pensou esta verdade somente sobre aqueles cuja derrota seria iminente, os grupos descendentes. Eles tentam racionalizar sua posição por via de todos os meios disponíveis: defender seus "meros" interesses (isto é, de classe) como ideais universais; ver suas instituições geradoras e preservadoras de classe como justas ou racionais, e certamente eternas e inalteráveis; e encarar as obras efêmeras do homem, as estruturas nas quais ele encarnou sua visão temporária — religiões e igrejas, leis e sistemas de justiça, artes e filosofias, estruturas econômicas e sociais — como possuidoras da estabilidade e da inevitabilidade de forças naturais, e tratá-las, assim, como encarnação de padrões absolutos de valor e verdade. Ele chamou essa falácia de reificação, e aos que adorariam tais instituições humanas como forças supranaturais, ou naturais e portanto inalteráveis, ele descreveu como "alienados", divorciados de sua própria criação, de uma sociedade que, sendo obra sua ou de seus ancestrais, foi transformada em entidade externa, autoridade transcendente, ídolo a ser adorado.

Minha segunda imagem é a de um homem que está se afogando: este não é certamente o bom momento para lhe perguntar sobre a temperatura da água, ou sem dúvida sobre suas opiniões acerca de qualquer outra coisa; ele tudo fará para salvar-se, mesmo que seja completamente fútil. Para Marx, esta é a posição da burguesia contemporânea. Impedida como está, por sua posição histórica, de ver a realidade corretamente, não é possível argumentar com ela, não é possível convencê-la. Só se pode despachá-la a seu destino final, tão efetiva e prontamente quanto for exeqüível, a fim de alcançar a etapa

seguinte, a emancipação de toda a espécie humana, de maneira tão indolor e rápida quanto possível.

Talvez minha terceira metáfora — inspirada na medicina terapêutica — exprima melhor a idéia: um homem que compreende a realidade, a natureza e a incidência da luta de classes, a qual determina o pensamento e a ação de classes inteiras, é como um psiquiatra que compreende tanto a si mesmo quanto a seu paciente; já o paciente não entende nem a si próprio nem ao psiquiatra. O psiquiatra não tem nada a perder ao examinar a realidade — pois somente conhecê-la faculta escolher racionalmente entre alternativas. Neste caso, ele é o proletariado autoconsciente (e mais ainda, seus líderes), que percebe que seus interesses são os de toda a humanidade, que, ao lutar por eles, está abrindo a porta à libertação de todos, e que, haja vista o padrão inevitável da história, não lhe carece ficar pontuando sua própria visão dos fatos: tudo o que acontece é "farinha para seu pirão". O paciente, o pobre e perturbado paciente, é o regime capitalista condenado, que não pode ver os fatos corretamente, pois sua visão foi deturpada por seu papel histórico: ela abriga enganos aos quais ele tem de se agarrar pateticamente, visto que só eles lhe possibilitam viver, pensar e agir; pois se pudesse ver as coisas como realmente são, veria que está condenado. Daí ser perda de tempo perguntar-lhe o que pensa sobre si mesmo ou qualquer outra coisa; as observações e idéias do paciente só têm valor como tantos sintomas de sua condição psicológica, os quais são úteis ao trabalho do médico; como descrição da realidade, são totalmente sem valor. Contudo, pode restar ao louco, é claro, força suficiente para ferir ou destruir o psiquiatra se este não tomar o devido cuidado; o psiquiatra tem de sobrepujar o lunático; tem de colocá-lo numa camisa-de-força ou matá-lo, se quiser tornar o mundo seguro para os homens sadios. Sobretudo, é inútil pregar para a burguesia: ela não pode ouvir, não pode compreender, pois a história a deixou surda à razão e cega à realidade. Eis como caem as classes aos pés de suas sucessoras.

Esta concepção solapa terminantemente, de um só golpe, a noção de unidade da espécie humana, a possibilidade de discussão racional

(ou de qualquer outro tipo) entre homens de diferentes perspectivas e persuasões: a noção de homem que está no centro de todas as visões de mundo anteriores; o pilar central sobre o qual tinha repousado até então toda a tradição ocidental, religiosa e secular, moral e científica. A doutrina marxista é uma nova arma terrível, pois sua verdade implica haver parcelas inteiras da humanidade que são literalmente dispensáveis. Tentar resgatar classes irrevogavelmente condenadas pela história não passa de falso humanitarismo. Indivíduos, é claro, podem evitar tal destruição, e podem até receber ajuda para escapar — afinal, os próprios Marx e Engels abandonaram o navio a pique em que nasceram, mudando-se para a barca precisa do proletariado; eles se trasladaram para o partido da humanidade; outros fizeram o mesmo. Mas a classe como tal está condenada, e não pode ser salva. Não pode haver conversões em massa, pois o destino dos grupos humanos não depende de ações livres na mente dos homens — os movimentos do espírito — mas de condições sociais objetivas, as quais afiançam a salvação de uma classe e a destruição de sua rival.

Essa divisão neocalvinista da espécie humana entre os que podem ser salvos (e o serão em sua maior parte) e os que não, e morrerão (em sua maior parte), é nova e algo apavorante. Quando esta separação entre o eleito e o mau, que nada podem fazer por si mesmos, foi traduzida em termos raciais, levou, no nosso século, a um enorme massacre — uma catástrofe moral e espiritual sem paralelos na história da humanidade. O argumento de que o racionalista Marx teria certamente combatido esta onda irracionalista com todas as suas forças como um pesadelo monstruoso passa ao largo da questão central. A divisão da humanidade em ovelhas boas e bodes perigosos e maus, incapazes de se transformar em ovelhas, sem esperança de salvação, inimigos da espécie humana — e afirmar que esta sentença de morte se baseia em um exame científico dos fatos —, marca um momento decisivo da história humana. Uma doutrina que identifica o inimigo, e justifica uma guerra santa contra homens cuja "liquidação" é um serviço para a humanidade, liberta forças de agressão e destruição em uma escala até então só alcançada pelos movimentos religiosos faná-

ticos. Mas estes, pelo menos em teoria, pregam a solidariedade humana: se o infiel aceitar a verdadeira fé, terá de ser bem-vindo como um irmão. O marxismo, porém, haja vista falar em nome de condições objetivas e não de convicções subjetivas, não pode tolerar isso. Nem Marx nem Engels jamais explicitaram esta doutrina, mas seus seguidores a entenderam e acreditaram nela da maneira mais efetiva possível — levando-a à prática. O fato de que estas implicações pudessem sequer ter passado pelas cabeças dos homens reunidos no St Martin's Hall sob o olhar do professor Beesly, um comtiano de esquerda, que presidia o grupo com grande benevolência, não diminui em nada sua validade e importância histórica. Lenin, que agia baseado nessa presunção, com sua costumeira e obstinada coerência, não traiu nenhum princípio particular de seu mestre. Os que rechaçaram tais práticas rechaçaram, conscientemente ou não, não algum exagero fanático da doutrina marxista, mas o próprio marxismo. Foi literalmente por não conseguirem identificar os padrões morais e as necessidades mutáveis de um grupo particular de homens que Proudhon e Hess, Herzen e Lassalle foram denunciados como tolos ou tratantes.

III

Isso pode ter nos levado para muito longe do marxismo como movimento no século XIX, e obviamente é verdade que a plena força das idéias filosóficas de Marx, ricas e abrangentes, mas sofisticadas e às vezes nada claras, era mal compreendida pela maioria até de seus seguidores mais próximos, sem falar dos membros fundadores da Primeira Internacional. Pensamentos como estes que resumi provavelmente não estiveram presentes nas mentes de Tolain ou Jung, Odger ou Cremer, ou mesmo do fiel Eccarius,[8] que simplesmente encaravam Marx como um pensador alemão culto e implacavelmente radical,

[8] Porém, ver nota 2, p. 167.

campeão dos direitos da classe trabalhadora, crítico ruidoso dos exploradores, dos patrões e seu regime, um homem capaz de ter idéias mais atraentes e maior poder de exposição do que eles, além de poder esboçar um programa para consumo internacional, coisa que eles próprios não se sentiam suficientemente competentes para aspirar. Mesmo Engels e Liebknecht não se ergueram à altura da visão aterradora de Marx. Em suas mãos, o marxismo se modelava nas ciências naturais, tal como concebidas no século XIX. As exposições de Engels apresentam uma forte semelhança com o positivismo comtiano: a natureza e o homem obedecem inexoravelmente a leis, não inventadas por eles, as quais não podem alterar; porém, se quisermos ser efetivos na ação, é preciso compreender essas leis, que explicam o passado e predizem o futuro. Em Engels, o marxismo torna-se uma sociologia marxista-positivista, com leis diferentes daquelas propostas por Comte ou Buckle, é claro, mas leis no mesmo sentido; e desde Plekhanov, gerações sucessivas de marxistas adotaram esta visão simplificada, que omitia o núcleo da doutrina, a unidade absoluta entre teoria e prática. Eles divulgaram a mensagem, falaram de "dialética"; Plekhanov, como é do conhecimento de todos, inventou certamente o termo "materialismo dialético". Mas seria fútil procurar em sua obra ou na de Lenin, ou nas de Kautsky, Mehring, Bernstein, Guesde ou Lafargue, uma explicação satisfatória desses termos ou do papel que desempenharam no pensamento marxista. Por isto tivemos de esperar pelos marxistas do nosso próprio século, que nos apresentaram um Marx muito diferente do Darwin das ciências sociais do esboço de Engels, ou do calmo sociólogo desenhado por Kautsky ou Plekhanov, ou do estrategista político supremo, tático e revolucionário da mais recente tradição russa. Tudo isto é aceitável. Entretanto, algo do verdadeiro Marx penetrou na Primeira e na Segunda Internacionais. E é este algo único, parece-me, que lhes deu sua característica única.

Para começar, a teoria da guerra de classes: a atitude do "nós" ou "eles" — sobretudo a doutrina da impossibilidade de compromisso social entre uma classe e outra. Isto difere em princípio tanto das diversas posições extremistas anteriores, como de líderes de movimen-

tos e partidos religiosos ou políticos — católicos ou calvinistas, Babeuf ou Maistre, blanquistas ou anarquistas radicais. Pois, ao mesmo tempo que proclamavam a total incompatibilidade entre doutrinas opostas, estes líderes defendiam a possibilidade — sem dúvida a perspectiva — de uma unidade última, da salvação do inimigo mediante sua conversão. Ao rascunhar seu discurso à Primeira Internacional, Marx admitiu a fórmula "simples leis de moral e justiça, que devem governar as relações dos indivíduos privados, como as regras soberanas do relacionamento das nações".[9] Ao fazê-lo, porém, estava plenamente consciente de estar fazendo uma concessão puramente tática à noção absurda de uma moralidade universal, na qual acreditavam os historiadores tolos, que não compreendiam a história, como Moses Hess ou os liberais, ainda mais tolos. Marx escreveu para Engels que fora obrigado a inserir algumas frases sobre direitos e justiça que "não podiam prejudicar"[10] — e isto não representava, como foi às vezes interpretado, uma mera repulsa aos clichês e lugares-comuns que todos os liberais e grupos socialistas, todos os movimentos em prol da humanidade adotavam automaticamente e, por isto, privavam de toda força e significado reais. Tratava-se de uma hostilidade genuína contra a moral *deles*, isto é, contra a noção da existência de fins humanos últimos, comuns a todos os homens como tal.

Para Marx, esta era a mais perigosa de todas as heresias, porquanto sustinha a possibilidade de conciliação, de colaboração com o inimigo — não só de armistícios temporários, nos quais ele acredita-

[9] As referências a citações de Marx são oriundas, por volume e página, de duas edições, uma em alemão, outra em inglês: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlim, 1956-83; doravante *MEW*); Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works* (Londres, Nova York e Moscou, 1975; doravante *CW*). As traduções do alemão usadas pelo autor não seguem necessariamente a edição inglesa, citada para a conveniência dos leitores ingleses. Se a passagem foi originalmente escrita em alemão, dá-se a referência *MEW* em primeiro; e vice-versa. A referência para esta página é *CW* xx 13, *MEW* xvi 13.

[10] Carta de Marx para Engels, 4 de novembro de 1864: *MEW* xxxi 15, *CW* xlii 18.

va, recuos táticos *pour mieux sauter*, para lançar ataques ainda mais efetivos, de preferência a partir da retaguarda profunda deste inimigo (como depois insistiu Lenin), mas também de harmonias genuínas de interesses, liquidação pacífica de diferenças, sem acabar na eliminação total de uma classe pela outra. Para Marx, qualquer concessão real feita para *eles* arruinaria os conciliadores, pois seria inevitavelmente condenada pela marcha dos acontecimentos — pelo surgimento do novo homem revolucionário. Lassalle, que nada deixava a desejar quanto à ferocidade com que empreendia suas campanhas contra a burguesia, foi por isso condenado, por supor que os trabalhadores pudessem usar o Estado — sempre um instrumento de classe usado para esmagar a resistência de classe — como um instrumento de progresso para os trabalhadores, os quais, por via de sua ação política, aumentariam gradualmente seu controle sobre ele, voltando-o para seus próprios propósitos.

Lassalle já havia deixado entrever sua má índole, ao demonstrar seus temores de que uma guerra franco-prussiana representasse um perigo à unidade e ao avanço da cultura européia, como se houvesse uma tal cultura européia única, e não uma cultura de classe e um Estado de classe, os quais deveriam ser destruídos primeiro, antes de que se viabilizasse qualquer outra possibilidade de construção. Plekhanov mostrou claramente uma atitude semelhante em relação à Alemanha em 1914; ele era um internacionalista genuíno — ninguém poderia acusá-lo de contemporizar com o regime czarista; contudo, a vitória das Potências Centrais ameaçava as bases da civilização européia, com a qual ele tinha compromissos claros, e por eles, apesar de todo seu palavreado revolucionário, recuou instintivamente em suas posições internacionalistas, não menos que Guesde, para quem o triunfo do marxismo passava pelo triunfo dos princípios democráticos e anticlericais que a França defendia, imperfeitamente, é verdade, mas a Alemanha e a Áustria não.

Creio que Lenin estava fundamentalmente correto ao supor que Marx teria atacado radicalmente tal atitude. Ele detestava a estrutura toda; não se podia chegar ao reino da liberdade antes de arrasar com-

pletamente as cidadelas filistéias. Em seu relato sobre a guerra civil na França, Marx insiste repetidas vezes sobre o imperativo de destruir completamente a estrutura do monstro, dela nada devendo restar, pois o que está impregnado pela ideologia de uma classe é inútil para sua conquistadora e sucessora. Por isso insistia tanto na importância dos sindicatos (que, para Lassalle, obstruíam as atividades racionais e centralizadas do Estado), pois, por mais reacionários ou cegos que fossem, poderiam se transformar um dia em representantes dos interesses de uma classe, ao passo que o Estado era incuravelmente nacional. O Estado não deve ser capturado vivo. Ele tem de ser eliminado; não, é claro, como queria a maioria dos anarquistas, por meio da oposição à sua ação política e pelo terrorismo, mas pela ação política organizada, única no mundo a ter efetividade para tanto.

Isto se tornou historicamente importante. Onde quer que o respeito ao Estado fosse parte e quinhão da tradição nacional, onde quer que estivesse entrelaçado com os fios mais profundos e íntimos da cultura e do mito nacionais, como na França e na Alemanha, o conteúdo de classe da doutrina de Marx se diluiu. Houve muitíssimas e bravas palavras; mas resta que não somente Jaurès e Vandervelde, Bernstein, David e Vollmar, mas os ortodoxos e os intransigentes — Kautsky e Bebel, Guesde e de Paepe — não odiavam realmente o Estado, e não achavam de fato impossível se comunicar, e mesmo cooperar de maneira limitada, com outras classes. Na Polônia e na Rússia, na Ásia e na África, a história era diferente, pois o Estado era uma burocracia externa, e não tinha suporte tanto entre os trabalhadores como entre os intelectuais. Georges Sorel captou este elemento em Marx e voltou-o para seu próprio uso, mas permaneceu relativamente distante do humanismo generoso, inclusivo, democrático e moderado de Jaurès.

Marx roía constantemente este osso. Na *Critique of the Gotha Programme*, ele não se limita a atacar a noção de que possa haver um "Estado livre"[11] — pois o Estado já é livre demais, livre para defender os interesses da burguesia, e sendo por natureza uma forma de coer-

[11] *MEW* xix 27, *CW* xxiv 94.

ção, será inútil numa sociedade sem classes —, mas faz objeções à expressão "fraternidade das nações",[12] afirmando que as nações não podem ser irmãs, só os trabalhadores. Qualquer menção a princípios sedimentados e moralidade universal o deixava furioso. Isto se revelou de maneira mais contundente nas famosas palavras sobre direitos — mais uma armadilha para os desavisados — que tanto deliciaram Lenin mais tarde: "O direito nunca pode estar mais alto do que a estrutura econômica e o desenvolvimento cultural por ela determinado", de modo que direitos iguais — salvaguardas contra coerção e transgressões — se tornarão desnecessários quando o "estreito horizonte do direito burguês" for deixado para trás;[13] isto é, só quando a estrutura e a luta de classes forem superadas, e quando garantir-se o empenho cooperativo e socializado para o pleno desenvolvimento de todos os indivíduos.

Essa posição percorreu um longo caminho até justificar condutas políticas que iam contra os princípios morais normais dos social-democratas alemães, franceses ou russos médios e decentes. Antes que as condições objetivas que criaram o "estreito horizonte do direito burguês" tivessem se livrado dele — e quem poderia dizer quanto tempo iria levar? —, não era possível existirem padrões absolutos aos quais se referir, mas somente o padrão dos interesses de classe; e o interesse de classe cabia à classe ela mesma ou a seus melhores representantes — o partido, os estrategistas no comando de suas campanhas — determinar. Enfatizei este aspecto do pensamento marxista porque é esta qualidade formidável de separar pessoas da massa da humanidade, transformando-as em uma organização que desafia abertamente a respeitabilidade política, com lealdade não ao presente, mas ao futuro, que habilitou a Primeira Internacional, apesar de todos os seus conflitos internos, seus proudhonistas e bakuninistas, e sua relativa ineficiência e fraqueza, a deixar uma impressão poderosa e um tanto aterradora no imaginário da Europa.

[12] *MEW*, xix 23-4, *CW* xxiv 89-90.
[13] *MEW* xix 21, *CW* xxiv 87.

Não foram grandes as realizações concretas da Primeira Internacional. Ela levou grupos de trabalhadores de um país a apoiar ações grevistas ou agitações em outros países; evitou que fura-greves estrangeiros fossem enviados de um país a outro; houve mais cooperação do que nunca entre trabalhadores de diferentes regiões, em sua luta por benefícios sociais e reformas. Todos esses esforços eram novos e não foram inúteis. A organização também recebeu o crédito de conspirações, *émeutes* e distúrbios com os quais pouco tinha a ver — culminando, é claro, com a Comuna de Paris, na qual os seguidores de Marx desempenharam um papel pequeno, em comparação com os neojacobinos e blanquistas. Entretanto, simplesmente por sua existência, a Internacional produziu grande impacto, e não só junto aos trabalhadores. Mesmo Dostoievski, na remota São Petersburgo, a percebeu (particularmente depois da Comuna de Paris) como a grande inimiga, a grande anti-Igreja, uma organização mundial abertamente baseada nos velhos e detestáveis princípios dos *philosophes* — o materialismo e a possibilidade de um paraíso na terra, criado por mãos humanas que dispensam qualquer ajuda — como uma séria rival contra o cristianismo, tão perigosa, universal e viciosa, tão odiada quanto a própria Igreja Católica Romana.

Dostoievski expressava sentimentos que já haviam sido publicados na imprensa russa. Os congressos de Genebra, em 1866, de Bruxelas, em 1868, e da Basiléia, em 1869, não passaram despercebidos. A imprensa liberal comentou-os com nervosa objetividade; os órgãos da direita foram mais hostis. Depois de 1871, a censura proibiu quaisquer referências a eles. A Internacional passou a ser um espectro para a polícia. Quando o governo espanhol exigiu uma ação internacional contra a Internacional, os russos — e somente os russos — responderam favoravelmente. Em 1871, um inofensivo comerciante inglês foi preso em Odessa, suspeito de ser o *littérateur* Karl Marx disfarçado. Certa ou erradamente, a organização era vista como uma força na Rússia, ao passo que na Inglaterra, por exemplo, não. Foi este, portanto, o grande impacto que a organização obteve na Rússia. Ela também desempenhou um papel na história da revolução russa.

Seu setor especificamente marxista era formado por obscuridades: Utin fez-se realmente notório então e posteriormente; mas A. D. Trusov, E. L. Tomanovskaya, V. V. e E. G. Bartenev/a são figuras que caíram em grande esquecimento, talvez não totalmente desmerecido. O próprio Marx representava os russos no Conselho Geral, e o herói populista Hermann Lopatin — um revolucionário realmente bravo e valoroso, que também era membro do Conselho —, embora amigo de Marx, não era mais marxista do que Lavrov, que representava Batignolles. Contudo, foi a Primeira Internacional que permitiu aos russos superarem seus obsessivos problemas nacionais e entrarem plenamente no movimento ecumênico; até 1914, não existia nenhum corpo mais genuinamente internacionalista, mais leal ao movimento internacional do que aquele formado pelos membros russos da Internacional, mencheviques e bolcheviques igualmente. Nesta medida, a Primeira Associação Internacional de Trabalhadores desempenhou um papel direto e crucial na criação de uma tradição que teve influência decisiva, se não sobre a situação social, pelo menos sobre os homens e as idéias pelas quais foi feita a Revolução Russa.

As seções nacionais da Internacional funcionavam, é verdade, principalmente como plataformas a partir das quais Marx lutava contra tendências rivais, que lhe demonstrassem ocasionalmente demasiada independência e divergência. Se Lassalle não tivesse morrido no mesmo ano de sua criação, e Proudhon pouco depois, Marx teria tido ainda mais problemas; ainda assim, Bakunin mostrou-se um osso duro de roer, e os proudhonistas e seus próprios seguidores mais ingênuos se mostraram pouco impressionados e até obstrutivos. As rixas que dividiram a Primeira Internacional foram habitualmente atribuídas ao autoritarismo e ao caráter intolerante do próprio Marx. Mas esta explicação não me parece suficiente, embora tenha obviamente desempenhado um papel no duelo final, e na morte da organização. Marx nunca pretendeu criar uma organização com fins de curto prazo. Ele almejava fazer uma revolução mundial. O que queria, portanto, era treinar quadros para isso. Estava convencido de uma coisa, como Lenin depois dele: para ter sucesso, qualquer movimento sério

precisa ter uma base teórica clara e sólida; se não houver disciplina nas idéias, não haverá efetividade na ação; que embora bases teóricas claras não sejam tudo, são indispensáveis; que uma das razões para a ineficiência dos grupos e seitas comunistas da década de 1830 à de 1860, dos neobabouvistas de Proudhon ou de Blanqui após 1848, assim como de todos os outros grupos socialistas e radicais, que davam seu recado e depois se desintegravam, era a ausência de uma filosofia que se baseasse em uma teoria cientificamente comprovável da história e das potencialidades humanas, sem a qual nenhum movimento poderia ser sério ou duradouro. Marx estava convencido de que mesmo o esplendidamente organizado partido dos trabalhadores alemães de Lassalle estava fadado a dar em nada, enquanto permanecesse sobre as bases raquíticas em que Lassalle, que não era nenhum grande teórico, o tinha erigido. Daí o sacrifício de quase tudo, inclusive, no final, o da própria Internacional, em nome das teses da ortodoxia. Melhor princípios corretos sem um movimento do que um movimento sem princípios corretos; pois sobre a forte base de princípios corretos um novo movimento pode ser construído, mas um movimento que repouse sobre expedientes assistemáticos, oportunismo, tendências a conciliar com inimigos para alcançar objetivos de curto prazo, ou, ainda pior, sobre doutrinas falsas, é um movimento construído sobre areia movediça: desperdiça o sangue e a substância dos homens para chegar ao nada, e suas deficiências inevitáveis enfraquecem a determinação de vitória.

Marx estava implacavelmente determinado a estabelecer a Internacional sobre bases saudáveis ou não estabelecê-la absolutamente. E ele realmente conseguiu, até certo ponto: criou uma organização com uma doutrina clara e intransigente, que não somente excitou a aceitação ou *de facto* a cooperação intelectual, mas, por causa da linguagem controlada mas apaixonada, ao mesmo tempo concreta e evocativa, que ele ocasionalmente dominava como um mestre, foi capaz de estimular a fé, mobilizando tanto o lado não-racional quanto o racional da mente dos homens. Ele e somente ele deitou os fundamentos de um partido de massa mundial de esquerda; e de uma causa

capaz de ser apresentada em linguagem simples e, mais do que isso, freqüentemente simplificada em excesso: ele forneceu fórmulas concretas, isto é, fórmulas com indicações específicas sobre o tipo de ação que deveriam conduzir, as quais podiam ser usadas por propagandistas e agitadores que conseguiam ser efetivos, sem precisar alcançar o nível mental dos fundadores ou líderes do movimento. Além disso, incorporou alguns sindicalistas de carne e osso ao movimento, tomando medidas para proteger seu *status* do desprezo dos intelectuais e teóricos, e dando ao movimento, conseqüentemente, maiores possibilidades não só de ação industrial concertada, mas de continuidade após reveses ou repressões governamentais, dos quais os movimentos compostos de ideólogos individuais raramente podiam se preservar. Ele estabeleceu seu "Bureau" central na tolerante, desinteressada, mas liberal Inglaterra, naquela Londres em que, como nós observamos, por alguma artimanha peculiar do destino, ocorreram dois dos eventos mais importantes a afetar a história interna da Rússia — o nascimento da Internacional em 1864, e o dos bolcheviques em 1903.

Marx era um homem de guerra, e sua energia militante transmitiu à sua organização e suas sucessoras um ímpeto revolucionário que elas nunca perderam inteiramente. O essencial era identificar o movimento com a luta de classes organizada. Daí a benevolência comparativa de Marx em relação a Blanqui, que estava longe de ser marxista em doutrina. Mas Blanqui pelo menos lutava, e lutava intrépida, inteligente e implacavelmente. Assim, no começo, Marx desaprovou a Comuna de Paris — e pouco teve a ver com sua implantação — mas no final, após a derrota, ele a anexou. A Comuna enfatizava uma federação lassa, a descentralização e a eleição livre de seu grupo central; este, porém, mediante uma espécie de acrobacia intelectual, foi posteriormente apresentado como o próprio embrião da ditadura do proletariado. Contudo, os jacobinos não estavam comprometidos com a causa proletária; os blanquistas mal desempenharam um papel na Internacional; nada daquilo foi marxista em sua inspiração ou substância; muito pouco se realizou em termos de legislação social; Marx acusou a Comuna de não ter sido bastante dura, de não ser vio-

lenta o bastante para chantagear as forças de Versalhes e obter algum compromisso. Ainda assim, a Comuna encerrava a essência da questão: era revolucionária, coletivista, igualitária e antiburguesa; não teve medo de derramar sangue para vencer; por isso ele a incorporou prontamente à mitologia de seu partido. Ninguém mais quis reivindicá-la: a Comuna fora vista com horror pela opinião pública européia em geral; nem mesmo os radicais, Louis Blanc, Mazzini, Mill, puderam engolir seus atos de terrorismo. Marx não concordava com suas táticas, mas, como os trabalhadores que tombaram nas barricadas de 1848, os *communards* eram mártires, vítimas da guerra anticapitalista. Conseqüentemente, Marx a caracterizou como um triunfo, de vida curta, certo, mas o primeiro na história do jovem e crescente exército de uma nova classe trabalhadora que herdaria o mundo. A Comuna estava cheia de hereges antimarxistas; mas após a morte deles, Marx atraiu seus remanescentes para sua órbita. Só isso bastou para dar à Internacional, por um lado, a notoriedade de um bando de terroristas, cobrindo-a, por outro, com o manto de dignidade de uma grande força histórica, um poder quase europeu, que os governos tinham de reconhecer. Não foi isso exatamente que acabou acontecendo. Mas a força da personalidade de Marx e seus talentos de estrategista criaram um mito e uma ilusão, os quais tiveram um papel decisivo na moldagem do futuro.

Os princípios haviam sido plantados; o movimento podia reivindicar seus santos e mártires: o perigo mais sério vinha da subversão interna, da heresia ou fraqueza de seus próprios membros. A guerra fora declarada. Bakunin ameaçou rachar o partido; Marx não hesitou minimamente em enterrá-lo, na esperança de uma ressurreição posterior. Os marxistas alemães manteriam a chama sagrada. Os homens que se reuniram em Gotha, liderados por Wilhelm Liebknecht, não constituíam propriamente um movimento mundial, mas estavam equipados com diretivas, estratégias e táticas realistas, e tinham uma bíblia: isto era bem mais do que Proudhon ou Bakunin, Blanqui ou a ala esquerda dos cartistas tinham deixado para seus seguidores. Os homens de Gotha acabaram simplesmente engolindo os lassallianos,

que de fato possuíam organização, mas pouco equipamento teórico: e este equipamento mostrou-se mais importante do que imaginaram os pragmáticos. É verdade que os lassallianos, sob Becker, tinham desenvolvido uma forte tradição, e influenciaram seus parceiros marxistas em alto grau: daí sua tolerância em relação ao Estado prussiano, e um grau de colaboração *de facto* com o governo da parte dos social-democratas alemães, grau este muito maior do que jamais foi palatável para Marx. Em 1880, Guesde criou um partido marxista na França, o qual, apesar de nunca ter sido mais do que uma das muitas ramificações do movimento socialista francês, encarnava plenamente a ortodoxia da abordagem de Marx, empreendendo agitação de massa. Como movimento político novo, o marxismo alçou vôo antes da morte de seu fundador. E na época da morte de Engels, já era um movimento mundial.

IV

Retornemos por um momento às realizações ideológicas de Marx. O que ele conseguiu certamente em sua vida (e mais ainda após sua morte) foi traduzir o sentimento de atomização experimentado pela espécie, da desumanização cujas instituições, burocracias, fábricas, exércitos, partidos políticos — vastos e impessoais — eram ao mesmo tempo causa e sintoma, com a conseqüente sensação de sufocação progressiva, sentimento a que Nietzsche, Carlyle e Ibsen, Thoreau e Whitman, Tolstoi, Ruskin e Flaubert, cada qual a seu modo tão diferente, haviam dado expressão poética profundamente indignada — ele traduziu o horror à vida de formigueiro, não em termos de sonhos utópicos, como Fourier ou Cabet, nem de protestos liberais, como Tocqueville ou Mill, nem tampouco de tentativas de salvar a liberdade humana em estruturas cooperativas vagas, como os seguidores de Proudhon, Bakunin ou Kropotkin (pois encarava abordagens desse tipo como operações de retaguarda fadadas ao fracasso), mas nos ter-

mos de uma fase inevitável do desenvolvimento humano, possuidora de seus próprios aspectos poderosamente criativos, residentes precisamente na concentração e racionalização do poder do cérebro e da energia humanos. O capitalismo não é para ele nem um crime deliberado nem um desastre impessoal: é um fenômeno racionalmente explicável e portanto inevitável e, afinal, benéfico (visto que a história é um processo racional, embora não totalmente autoconsciente). Como todas as outras instituições baseadas em classes, o capitalismo está empenhado em cavar seu próprio túmulo; conseqüentemente, o estudioso inteligente da história pode extrair do processo como um todo a certeza escatológica de que, dos ossos do velho, novas instituições brotarão, tornadas inevitáveis por suas predecessoras, livres dos defeitos de todos os projetos humanos anteriores, sem quaisquer sementes de morte ou mortalidade, destinadas a viver para sempre.

Isso foi irresistível para os desiludidos dos *slogans* libertários do período pré-1848, os quais repousavam somente em ideais morais, tendo sido levados à falência, aos olhos dos realistas, pelos fracassos daquelas revoluções. Os desiludidos da terra procuravam agora o oposto: não a eloqüência idealista, não importa o quão nobre e sentimental, mas uma luz mais enxuta, planos realistas, análises, como os que Maquiavel havia apresentado em seu tempo, do que eram os fatos e o que poderiam fazer os homens reais, e não os anjos. A crueza da visão de Marx sobre a história, sua insistência sobre o lado sórdido do processo social, sobre a necessidade de um trabalho longo, tedioso e doloroso, o realismo anti-heróico, as tiradas deflacionárias e corrosivas, e o tom deliberado e feroz de antiidealismo vieram à tona como um antídoto bem-vindo à imensa inflação emocional e intelectual do período precedente, particularmente no momento em que, após a longa reação da década de 1850, novas oportunidades práticas de ação pareciam se apresentar, ainda que em escala moderada.

Quando a Segunda Internacional foi finalmente fundada, em 1889, houve uma tentativa de preservar esta mesma fixação nos aspectos práticos, em oposição ao que se consideravam fantasias sindicalistas e anarquistas dos possibilistas franceses e alemanistas, anar-

quismos, sindicalismos e vários tipos de proto-revisionismo que então já se manifestavam, particularmente na Alemanha e na Inglaterra. É comum dizer-se que a Segunda Internacional tinha características dóceis, em comparação com sua predecessora, e que, apesar da tutela de Engels em seus primeiros anos, carecia de consistência, inclinando-se de modo marcante para o Partido Social-Democrata Alemão, esplendidamente organizado e eleitoral. Certamente, a organização discutia todas as questões candentes com inteligência e clareza; era genuinamente internacionalista; alemães e franceses, russos e japoneses ali atuavam como irmãos, mas só ali; a associação chegou a articular algumas ações unitárias — uma greve geral, a abstenção no caso de uma guerra julgada inaceitável. Porém, quando estourou a guerra, em 1914, a Internacional se despedaçou ignominiosamente em suas seções nacionais, cada qual votando patrioticamente os créditos de guerra necessários a seus respectivos governos, desacreditando para sempre a social-democracia internacional, e deixando cada país a procurar às cegas seu caminho de volta à sua forma peculiar de socialismo.

Há, é claro, muita verdade nisto. Entretanto, lembremo-nos também do seguinte:

1. Por reunir representantes reais de sindicatos, a Internacional tornou-se mãe adotiva e babá de muitos partidos socialistas e trabalhistas. O partido alemão poderia ter progredido sem ela; mas outros deviam grande parte de suas idéias iniciais ao sentido de solidariedade que sem dúvida ela criou entre seus membros.

2. A Internacional foi a única organização de âmbito internacional em que os anticonservadores e anticlericais, os que acreditavam que a justiça social era inatingível tanto na sociedade individualisticamente organizada quanto na sociedade dividida em classes, os igualitaristas e radicais de muitos matizes encontravam um lar comum.

3. Apesar de tudo o que foi dito contra ele, seu internacionalismo era perfeitamente sincero. Os líderes sabiam, como muitos sabem

agora — e por trás da Cortina de Ferro[14] ainda mais claramente do que em nosso mundo —, que a solidariedade nacional entre seus membros era mais forte do que sua fidelidade internacional. Poderia ter sido diferente? Poderia o nacionalismo ter sido derrotado na prática pelo internacionalismo socialista, não importa seu nível de organização, qualquer que fosse sua estratégia? São coisas que me parecem duvidosas. (Voltarei a isso, em seguida.)

Voltemos à situação de 1914. Victor Adler sabia claramente, em 1914, que os trabalhadores austríacos simplesmente não o seguiriam se ele se declarasse contra a guerra, ou mesmo, como queria seu filho Friedrich, se usasse sua eclosão como oportunidade para a revolução. Já os social-democratas alemães Scheidemann, Müller e Helphand podiam citar a oposição implacável de Marx ao império czarista, que caracterizava como principal reservatório da reação mundial, e sua defesa de guerras contra ele, pelo menos como não injustificadas — mais justificadas, a seu ver, do que uma guerra contra Napoleão III (a qual, afinal, Marx não desaprovou inteiramente). A situação era tal que os socialistas franceses se viram envolvidos na defesa da República, que, se não tão democrática quanto pudessem desejar, todavia sustinha esperanças mais elevadas do ideal democrático, suscetível como era à pressão política dos trabalhadores, mais elevadas do que no férreo *establishment* alemão, o qual, apesar do esplêndido Partido Operário — orgulho do sindicalismo internacional —, não cedia a nenhuma pressão e concedia muito pouco. Deveriam eles sabotar (ou se esforçar para participar de) uma guerra que ninguém na França podia duvidar ser puramente defensiva, exatamente contra o que era mais reacionário e brutal na Europa? Se marxistas escolados como Plekhanov ou Vera Zasulich acreditavam sinceramente nisso, por que não Guesde, e ainda mais Jaurès ou Keir Hardie? O que deveriam fazer estes líderes? Se quisessem salvar suas almas, só poderiam fazê-lo à custa de seus corpos, isto é, do corpo do movimento político. Seu

[14] Isto foi escrito, devo lembrar ao leitor, em 1964.

destino, tivessem eles denunciado a guerra ou tentado resistir a ela, teria sido, com toda probabilidade, igual ao de Herzen quando apoiou o levante polonês em 1863, algo que lhe valeu um crédito moral imorredouro, mas lhe custou sua influência na Rússia e dividiu a oposição ao czarismo. E note-se que ele não liderava nenhum movimento, e tampouco tinha algum problema prático cruciante a resolver.

Em um tempo de alistamento militar e mobilização patriótica — quando o poder dos Estados dependia do sentimento nacional e não de mercenários ou de exércitos profissionais —, a notoriedade e o impacto da Primeira Internacional foram devidos em parte ao fato de ela ter lutado bravamente contra isto: mas o antipatriotismo foi enfraquecido exatamente pelo sucesso alcançado pelos movimentos sindicalistas ocidentais em influenciar e integrar-se nas políticas nacionais, como sindicalistas e anarquistas sempre demonstraram pretender. O antipatriotismo só era forte nos países ou regiões em que os socialistas eram perseguidos.[15] A proposição de que Jaurès e Kautsky podiam ter evitado a guerra, se tivessem escolhido fazê-lo, reafirmando suas resoluções antiguerra do ano anterior, parece altamente implausível; não conheço nenhum historiador respeitável que esteja preparado para defender essa tese. Não estou dizendo que os partidos socialistas agiram certo, mas a incredulidade de Lenin e os protestos de Rosa Luxemburgo só poderiam ter vindo de pessoas que, num certo sentido, não estavam à frente de movimentos de massa que desempenhassem papéis efetivos — como diziam os marxistas dos anarquistas e sindicalistas — no dia-a-dia da vida política de seus respectivos países. Sem dúvida, gostaria de repetir que continuo achando o internacionalismo da Internacional perfeitamente genuíno: não simplesmente como um dogma abstrato, mas como uma crença a desempenhar um papel efetivo na conduta real daqueles homens, tal como era possível esperar, naquelas circunstâncias. Quando Jaurès "se rendeu" aos alemães em 1904, para preservar a unidade do movimento, quando

[15] Na Rússia, na Polônia, nos Bálcãs, na Ásia etc.

Plekhanov, ao longo da guerra russo-japonesa, cumprimentou expressamente o socialista japonês Katayama, estes não foram gestos vazios. O fato de que o nacionalismo, no caso, tenha se mostrado mais forte que o socialismo, de que tenha saído vitorioso do conflito com este — uma característica notável mas inegável dos séculos XIX e XX —, e o corolário disso — que o socialismo ou o comunismo mais tarde, por exemplo na África e na Ásia, só teve sucesso quando marchou em aliança com o nacionalismo — pode ser deplorado, glorificado ou registrado desapaixonadamente: mas não é um fato pelo qual a Internacional, como tal, possa ser responsabilizada ou culpada.

Do ponto de vista dos intransigentes e dos revolucionários, o que enfraqueceu a Internacional não foi a eventual fraqueza de caráter dos líderes nem qualquer anseio seu, e de seus seguidores, de vida mansa; nem tampouco as demonstrações de Bernstein ou dos fabianos de que Marx errara. É verdade que Bernstein e outros argumentaram convincentemente que os salários dos trabalhadores, concebidos tanto em termos absolutos quanto relativos, não estavam declinantes, como, segundo a doutrina, deveriam estar: ao contrário, cresciam; o processo de concentração da propriedade da terra nas mãos de poucos poderosos não estava, mesmo que Bernstein tenha exagerado, nem perto de chegar ao nível postulado pela teoria; os trabalhadores estavam obtendo mais benefícios por via de métodos pacíficos do que lutando contra o Estado a cada centímetro; o fosso entre a pequena burguesia e as camadas superiores dos trabalhadores qualificados estava sendo gradualmente removido; e, como observara o próprio Engels, os trabalhadores em geral estavam ganhando mais a explorarem o sistema legal, já que as leis de Bismarck haviam sido revogadas, do que a lutarem contra ele. Tudo isso, juntamente com outros argumentos destinados a pôr em evidência as mesmas conclusões "revisionistas", foi sem dúvida amplamente alardeado pelos fabianos na Inglaterra e, em parte, pelos "economistas" na Rússia. Mas não foi este o principal fator a acalmar os socialistas alemães. E não há qualquer necessidade de lançar mão aqui de expedientes duvidosos como mencionar o caráter nacional alemão. O que desacelerou a militância da social-

democracia alemã foi seu próprio sucesso. Marx advogara a ação política, um movimento de massas, e não seitas de conspiradores fanáticos, com uma *politique du pire*, incendiando as massas à maneira de Blanqui, ou a recusa a toda e qualquer participação política, ao modo dos sindicalistas e anarquistas. Não fez o próprio "general" — Friedrich Engels — as seguintes observações célebres em um ensaio da década de 1890?

> Os métodos de 1848 ficaram obsoletos... Foi-se o tempo das *émeutes* repentinas, das revoluções feitas por uma pequena minoria consciente à frente das massas inconscientes. A tarefa de transformar totalmente a estrutura social precisa comprometer as próprias massas, elas mesmas têm de entender a circunstância da luta, porque estão derramando seu sangue e dando suas vidas. Esta é a lição dos últimos quinze anos.[16]

"Foi-se o tempo...." — para quem? Engels não especificou se para o Ocidente; e não se pode culpar Plekhanov e os marxistas russos por considerarem herética a indiferença de Lenin em relação a essa diretiva particular: desde então, esta formulação, vista como uma descrição ou como uma recomendação (distinção em princípio não reconhecida na doutrina hegeliano-marxista), ficou mais conhecida por suas violações do que por seu cumprimento.

O partido alemão levou este programa à prática: mas achou facílimo fazê-lo de modo compatível com suas tradições não-violentas e socialmente democráticas. Ao usar meios parlamentares para adquirir poder, e aumentar sua representação no Reichstag de eleição em eleição ao longo da década de 1890 e do começo do século XX, o partido entrou inevitavelmente em contato com a vida política geral do Estado, em particular com os outros partidos. Não se trata meramente de previdência social ou política educacional. Sua grande realização

[16] Da introdução de Engels à nova edição de 1895 de *The Class Struggles in France 1848-1850*, de autoria de Marx: *MEW* xxii 513, 523, *CW* xxvii, 510, 520.

— para o bem ou para o mal — foi a criação de um mundo dentro de um mundo, uma sociedade independente e quase auto-suficiente no interior da estrutura do *establishment* da classe média. Os membros do Partido Social-Democrata Alemão viviam em grande parte dentro de suas organizações previdenciárias bem construídas e assistencialistas, com suas escolas e organizações esportivas e educacionais próprias; eles freqüentavam suas próprias conferências, piqueniques e concertos, e dispunham de tudo mais que um alemão respeitável necessitava. Inevitavelmente, isto levou a um certo grau de conforto e complacência; era o preço do exercício do poder, e conseqüentemente da responsabilidade. Tal era o *Rechtsstaat** alemão — uma sociedade regida por leis —, o qual, apesar de todas as suas insuficiências, pacificou-os, tornando-os otimistas e adeptos dos métodos gradualistas. Sem saber, eles estruturaram aí o pilar cada vez mais central de uma sociedade em desenvolvimento; não é portanto completamente desarrazoado que Bernstein dissesse (e que Kautsky acreditasse, embora sem admiti-lo) que, continuassem as coisas daquele modo, poderia haver, num período previsível, uma transição pacífica para o socialismo.

Marx concedera sem dúvida que as revoluções não tinham necessariamente de ser violentas; que em Estados altamente industrializados a tomada do poder poderia ocorrer sem terror e atrocidades; após a década de 1850 e os sonhos da efêmera "Liga Comunista" alemã, o significado exato da "ditadura do proletariado" nunca foi esclarecido, em circunstâncias em que não parecia provável a necessidade de atualizá-la. Marx, afinal, não descreveu a Comuna, nem em sua crítica ao programa de Gotha nem em qualquer ocasião subseqüente, como a encarnação de uma tal ditadura; esta foi uma leitura feita por Lenin das entrelinhas de Engels. O que Marx teria atacado violentamente não foi a falta de interesse dos social-democratas pela ditadura, mas a idéia de um lento *embourgeoisement*, a aquisição gradual de todos os atributos e desfrutes de uma vida burguesa pelos trabalhado-

* Estado de direito. (*N. do T.*)

res, como parte de sua lenta e crescente prosperidade e força política. O que quer que almejasse, Marx exigia uma transformação radical: não estava menos ansioso do que seu oponente Herzen, digamos, para dar fim ao mundo sórdido dos valores burgueses, por meio de algum grande ato de purificação. Era o que queria dizer quando falou da revolução como um cataclismo necessário pelo qual a sociedade tem de passar para limpar a sujeira do período anterior degradado, para marchar através da lama e do sangue, que a ascensão do capitalismo implicava necessariamente para ele. Mas essa visão apocalíptica estava completamente ausente dos escritos coerentes e idealistas mas não muito revolucionários de Kautsky e seus seguidores, e ainda menos das moderadas exigências de Vollmar ou David, ou, neste quesito, de Jaurès e Viviani, ou Vandervelde e Bebel, ou John Burns ou Daniel de Leon, para não falar de Samuel Gompers ou do líder sindical americano médio do período, com sua perspectiva essencialmente sindicalista e antipolítica.

Mas se era este o objetivo verdadeiro de Marx, não estava destinado a ser alcançado nos países industrializados, que ele apontara como o teatro da revolução. Pois neste ponto um dilema fatal estende seus terríveis tentáculos: se é somente sobre a base em expansão de uma produtividade eficiente crescente que o sistema socialista racional pode ser construído, como todos os social-democratas, de modo bastante razoável, insistiam repetidamente, o socialismo não precisaria e nem provavelmente sairia de uma revolução; não era neste clima que medravam as forças revolucionárias. Marx acreditava que a luta de classes atingiria seu ponto de exacerbação mais alto em sociedades industriais, pois era lá que as classes econômicas deflagradas estavam verdadeiramente face a face, de um modo que não poderia ocorrer em países menos desenvolvidos. Ele insistia que a explosão ocorreria em condições de monopólio e concentração crescentes dos meios de produção, troca e distribuição, com cada vez menos capitalistas controlando impérios cada vez mais vastos, seu número reduzido pela guerra intestina constante, até que o proletariado, treinado por eles, inintencional mas inevitavelmente, no sentido de uma eficiência e unida-

de social e tecnológica implacáveis, com um mero gesto de pulso os removeria e assumiria o poder. Todos nós sabemos que isso não aconteceu. A concentração e o monopólio cresceram rapidamente, mas, quaisquer que tenham sido suas conseqüências sociais nefandas, não incluíram a alienação crescente do proletariado e sua transformação em uma força revolucionária disciplinada. Considerando que ambas as Internacionais haviam sido construídas sobre tais pressuposições, resta que repousavam sobre um cálculo errado. A natureza deste erro afeta a questão mais crucial e fascinante de nosso tempo.

V

> ...a sujeição econômica do homem trabalhador pelo monopolizador dos meios de trabalho, isto é, das fontes de vida, está na essência da servidão em todas as suas formas, de toda miséria, degradação mental e dependência política... a emancipação econômica das classes trabalhadoras é portanto o grande fim ao qual todo movimento político deve se subordinar como meio...[17]

Assim versa o Estatuto Provisório da Associação Internacional de Trabalhadores, publicado em novembro de 1864. Em 1891, o Partido Social-Democrata Alemão unido falava de "um exército de reserva de trabalhadores cada vez mais enorme, um conflito cada vez mais acirrado entre exploradores e explorados", e de "um agravamento da insegurança para garantir a subsistência, de miséria, opressão, escravidão, degradação e exploração crescentes".[18]

Se as nações industrializadas forem o objeto dessas proposições,

[17] *CW* xx 14, *MEW* xvi 14.

[18] Em "Erfurt Programme" ("Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands beschlossen auf dem Parteitag zu Erfurt 1891"); p. 4 in *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* (Berlim, 1891).

então estaremos diante de um triunfo genuíno da doutrina sobre os fatos. Mesmo na Alemanha, seria absurdo falar, em 1891, de crescimento real da pobreza, de escravidão, insegurança de condições e assim por diante. Sob nenhum critério, os trabalhadores alemães podiam estar então em pior situação econômica ou política do que em 1864; além disso, perto do final da década, o aumento dos níveis de organização, prosperidade e segurança fora muito importante. Houvesse alguma "degradação", só poderia ser devida à própria natureza do partido ou à natureza geral da sociedade industrial em todas suas camadas, e não a qualquer atividade específica da classe opressora. Os fatos, como Bakunin profetizou, apontavam para um declínio e não para um crescimento da tensão nas grandes nações industriais do Ocidente. Economicamente, e socialmente também, a social-democracia alemã, com suas instituições tranqüilamente inseridas na textura do sistema do Estado alemão, tornara-se a inveja dos trabalhadores da classe operária em toda parte, e o modelo quase sem críticas de socialistas ortodoxos tão incorruptíveis e insuspeitos de qualquer nódoa liberal como Plekhanov, Lenin, Rosa Luxemburgo e Jules Guesde. Na Inglaterra, a Lei de Reforma de 1867 parece ter desviado as energias dos líderes sindicais britânicos da cena internacional para aquela da melhoria de suas próprias condições, processo só acelerado por sua relutância em se associar aos notórios *communards* de 1871. A legislação sindical ao final da década de 1860 (*grosso modo* entre 1867-75) e a legislação social que se seguiu devem ter sido responsáveis por fazer as propostas de Fabian parecerem mais plausíveis do que as receitas marxistas aos olhos dos líderes sindicais; mais, em todo caso, do que fatores — de que freqüentemente se queixaram os radicais desapontados — como algum elemento profundamente não-revolucionário do caráter nacional britânico, o isolamento dos trabalhadores, suas lealdades tradicionais, ou ainda o poder da não-conformidade religiosa.

Em certo sentido, foi o marxismo, nesses países e nesse período, que atuou como seu próprio coveiro, em vez do capitalismo, para o qual este papel fora evocado. Quanto mais efetiva a organização política dos trabalhadores ocidentais, quanto mais concessões conse-

guiam arrancar do Estado, mais eles se sentiam atraídos para o caminho da reforma pacífica, e mais solidariedade inevitavelmente estabeleciam com instituições que mostravam ser bem diferentes das cidadelas reacionárias dos prognósticos marxistas, condenadas pela história a resistir cega, suicida e inutilmente, isto é, entidades muito mais flexíveis e propensas a conceder. A resistência endurece, a penetração pacífica modera a disciplina e o fanatismo teórico dos partidos militantes. Na França, a aceitação por Millerand de um cargo de governo numa administração burguesa foi vigorosamente condenada pela Internacional; entretanto, a situação em que isso se mostrou possível, na qual os partidos burgueses estavam preparados para subornar seus oponentes deste modo, não só lisonjeava sua auto-estima, mas fornecia evidências concretas do poder de oposição crescente das classes trabalhadoras.

O século XX está além de meu alcance: mas o melhor relato de seu desenvolvimento *vis-à-vis* das profecias de Marx está em uma análise desenvolvida por um pensador muito honesto e intermitentemente inteligente, o falecido John Strachey, que, naquele que quase foi seu último livro,[19] lida criticamente com a hipótese básica de Marx, a saber: que a competição internacional entre capitalistas tornaria objetivamente impossível não pressionar os salários para baixo, para o nível mais baixo compatível com a sobrevivência dos trabalhadores. Isto se mostrou falso: concessões foram feitas; os magnatas e soldados, que nas previsões de Marx jamais se renderiam, acabaram se mostrando aptos pupilos de Maynard Keynes, afastando com sucesso a crise final que Marx acreditava tão próxima. Sua lei de ferro dos salários, diferente da de Lassalle, mas coesa com esta pelo menos na suposição de que os capitalistas eram obrigados, por forças objetivas, a extrair o máximo de mais-valia do trabalho, mostrou-se errônea. Marx tinha óbvia e gravemente superestimado a inflexibilidade e a estupidez, e talvez o próprio poder, do complexo militar-industrial, contra o que, de pontos opostos do espectro político, Burckhardt e

[19] *Contemporary Capitalism*, Londres e Nova York, 1956, capítulo 5.

Wright Mills nos preveniram. Concessões a sindicatos, legislações sociais radicais levadas a cabo por Lloyde George na Inglaterra e Franklin Roosevelt nos Estados Unidos, políticas sociais progressistas na Escandinávia e o Estado do Bem-Estar Social na Inglaterra, políticas keynesianas e pós-keynesianas em geral não são admitidas em nenhum prognóstico marxista do período pré-1914, ao qual estou me referindo. Muitos erros foram cometidos pela União Soviética devido à adesão fiel de seus líderes não a um mero maquiavelismo ou oportunismo troncudo, como se pensa comumente, mas a análises excessivamente literais do aspecto econômico da situação mundial, com conseqüentes erros de cálculo sobre a Alemanha da década de 1930, a Europa no final dos anos 40, bem como grandes áreas da Ásia e da África. Pode-se argumentar que, não tivesse o marxismo existido e se tornado tão fundamental para a perspectiva dos partidos políticos, as democracias burguesas não poderiam ter reagido tão imaginativa e efetivamente quanto reagiram, por repulsão ou atração. Se assim for, trata-se de uma reviravolta inesperada da dialética, pela qual o marxismo terá gerado seus próprios anticorpos — tópico dos mais interessantes para a sociologia histórica.

O reais triunfos da estratégia de Marx ocorreram, como todos sabem, não nos países altamente industrializados, mas em seus opostos polares, as regiões economicamente mais atrasadas, que formaram o campo de exploração dos países industriais avançados — Rússia, Espanha e China, alhures na Ásia e na África, e depois em Cuba. E foi Bakunin, por quem Marx nutria um espesso desprezo intelectual, que percebeu que o tipo de revolução em que tanto ele quanto Marx acreditavam — uma que destruísse todo o sistema completamente e anunciasse um novo mundo — só poderia ser feita por homens verdadeiramente alienados e desesperados, e não por homens organicamente ligados, por vínculos de interesse, ao mundo que estavam encarregados de destruir. Conseqüentemente, ele viu a concepção de partido disciplinado de Marx como sendo ela própria burguesa em espírito; já que trabalhadores íntegros, sérios e inteligentes, com famílias e empregos regulares, organizados em uma máquina partidária meticulosa e

funcionando eficientemente sob liderança intelectual própria (a "pedantocracia" de Bakunin), pensariam certamente duas vezes antes de incitar a destruição de uma sociedade que, afinal de contas, lhes possibilitou atingir o nível de educação, organização, prosperidade e sobretudo de respeitabilidade que exclusivamente os terá tornado politicamente efetivos. Por conseguinte, concluiu que os únicos revolucionários efetivos seriam aqueles que, por uma razão ou outra, nada teriam em jogo na sociedade existente, que nunca tivessem tido uma, ou que tenham sido logrados em sua própria sociedade, e que nada tivessem a ganhar do desenvolvimento de suas sociedades no âmbito das premissas existentes, nada tendo portanto a perder através da mais extrema sublevação. Conseqüentemente, sociedades subdesenvolvidas ou atrasadas tinham perspectivas muito melhores de revolução do que as industriais, hierarquicamente organizadas; camponeses oprimidos, desorganizados, obscurantistas e iletrados, onde quer que estivessem — Rússia, os Bálcãs, Itália, Espanha —, não tinham realmente nada a esperar do Estado ou do desenvolvimento industrial burguês — eram uma classe condenada, como condenados são os criminosos, foras-da-lei e vadios, afundando numa imundície cada vez maior, e assemelhados ao proletariado que nada tem a perder, exceto seus grilhões, como descreveu Marx — descrição talvez excessivamente baseada nas condições das décadas de 1830 e 1840 — mais do que naquelas dos trabalhadores até mesmo do final das décadas de 1860 e 1870.

A história o confirmou até certo ponto. Mas foram as doutrinas de Marx de 1840-50 que a Segunda Internacional adotou, talvez um tanto desanimada, e sem qualquer intenção de implementá-las, doutrinas que o próprio Marx retirou discretamente mais tarde, em favor de uma abordagem mais gradualista. Contudo, foi esta primeira doutrina, a tática revolucionária semiblanquista, que se mostrou efetiva afinal, certamente não no Ocidente, mas nas sociedades subdesenvolvidas, na Rússia e na Ásia, nas quais Marx dificilmente estaria pensando em 1847-50. Esta doutrina — predicada aos revolucionários renanos em 1849 e aos pequenos grupos comunistas nos anos seguintes — diz que os que almejam fazer uma revolução proletária em sociedades

economicamente pré-industriais devem começar colaborando com a burguesia para subjugar regimes reacionários, semifeudais e economicamente atrasados, e reconhecer, e certamente cooperar ativamente para seu nascimento, a república democrática burguesa, única em que as organizações da classe trabalhadora podem se desenvolver em relativa liberdade. A etapa seguinte — após o advento da democracia — é fustigar seus aliados de ontem impiedosamente, até o momento em que possam, eles também, ser subjugados de corpo e alma. É a política de expandir gradualmente o Cavalo de Tróia — a política do cuco proletário no ninho liberal-democrático. Enquanto o proletariado for fraco demais em número e força para tomar o poder e governar, necessita das condições exclusivas nas quais pode atingir pacificamente a maturidade, isto é, uma democracia burguesa tolerante, em que é bem alimentado, crescendo forte e saudável. Esta situação se prolonga até o proletariado tornar-se literalmente a maioria da população, ocasião em que poderá tomar o poder, com ou sem violência, conforme ditarem as circunstâncias. O Programa de Erfurt, assaz razoavelmente, deixou tudo isso de lado, pois, como afirmou Engels, ninguém podia deixar de notar a diferença entre a Alemanha de 1891 e a Alemanha de 1849. Apesar de todo o discurso revolucionário, não há nada neste documento sobre a ditadura do proletariado, métodos ilegais ou críticas contra o Estado como tal. A perspectiva de colisão frontal entre as classes, para a qual se voltava toda a estratégia marxista até então, tornou-se bem mais obscura do que mesmo um homem tão moderado quanto Kautsky, para não falar de Engels, poderia ter suposto.

Mas prevaleceu na Rússia uma situação muito diferente, e muito mais parecida com aquela Alemanha que Marx conhecera tão intimamente. O regime lá era tal que algum tipo de revolução era objetivamente provável. O proletariado não contava muito: as classes médias, muito mais do que admitem os historiadores marxistas. A tensão política entre os detentores do poder real — as classes médias por um lado *versus* a nobreza e a burocracia czarista por outro — crescia continuamente. Cedo ou tarde ela se desdobraria em colisão aberta. As classes dominantes no Império Russo — proprietários de terra e burocratas

— agiam de fato como Marx erradamente supôs que os capitalistas estavam fadados a agir no Ocidente: como homens presos em seu próprio sistema, os quais, mesmo percebendo, num momento de terrível *insight*, a catástrofe para a qual se encaminha o sistema, nada podem fazer, sequer começar a tentar seriamente, para se livrar de sua condição.

Para os homens que estão no poder, esta é uma situação em que quaisquer concessões parecem levar a uma revolução, tão fatalmente quanto a obstinação cega, pois — quem sabe? — ainda podem dar um jeito de conter a terrível maré, pelo menos por um tempo. Era de fato assim que falavam os ideólogos monarquistas — Leontiev, Pobedonostsev. Aqui, em oposição ao que acontecia no Ocidente, existia realmente uma situação em que era tal a ignorância e a miséria do pequeno mas crescente proletariado, e muito mais do vasto campesinato inerte, que fazia sentido falar de uma elite intelectual de socialistas engajados a guiar os passos da massa amorfa, se não de proletários, pelo menos de "maltrapilhos e famintos", na direção de uma revolução maior. Havia então um governo cegamente reacionário, contra o qual não era difícil mobilizar liberais, assim como grupos da classe trabalhadora e de camponeses, entre os quais a prática de alianças deliberadamente desleais com a burguesia parecia um estratagema racional e realizável. A própria burguesia russa, se todavia mais forte do que muitos supunham, definitivamente não era poderosa; todos os partidos estavam unidos em seu medo e aversão comuns ao governo; não seria absurdo supor que, fosse o proletariado bem organizado, poderia, chegada a hora, tornar-se um aliado embaraçoso mas indispensável para os democratas liberais, ajudando-os a chegar ao poder, para logo depois desalojá-los, em uma segunda revolução — desta vez necessariamente a última. Foi talvez por isso que Plekhanov suprimiu as embaraçosas cartas de Marx aos narodiniques russos,[20] nas quais,

[20] Por exemplo, Marx para o Conselho Editorial de *Otechestvennie zapiski*, novembro de 1877 (não enviada); Marx para Danielson, 10 de abril de 1879 e 19 de fevereiro de 1881; Marx para Vera Zasulich, 8 de março de 1881.

embora relutantemente, reconhecia a possibilidade de um caminho não-social-democrata para o socialismo. Pois tornara-se necessário minimizar a rejeição impiedosa de Marx dos *slogans* liberais, de palavras como "liberdade", "regeneração moral", "altruísmo", "solidariedade humana"; estes termos de uso corrente podem ter perdido seu sentido ou mesmo se tornado hipocrisias nauseantes no Ocidente; contudo, os marxistas belgas insistiram em incluí-los em seu programa em 1893, pois não estavam preparados para trabalhar pelo socialismo em quaisquer outros termos; e o que era verdade na Bélgica, o era mais ainda na Rússia, onde essas frases expressavam demandas humanas genuínas em um sistema totalmente opressivo, e assim não soavam falsas nas bocas de revolucionários engajados.

Em um território subdesenvolvido, integrante de um mundo de crescimento rápido, governado por homens desinteressados ou incapazes de se ajustar com rapidez suficiente para contrapor os perigos que ameaçam a integridade nacional de seus países, ou pelo menos de seus interesses econômicos — perigo este representado por vizinhos predatórios em rápido desenvolvimento —, uma revolução é inevitável, tanto quanto qualquer coisa que se possa prever neste mundo. Quando e como iria ocorrer é uma outra história. Tal era a situação do Japão, bem como da Rússia do século XIX; do Império Turco e da China, da Espanha, de Portugal e dos países balcânicos no final do século XIX e começo do XX; e, em nossos dias, da África e da América Latina. Visto que, diante desse padrão de forças, são altas as perspectivas de revolução, a classe média frustrada está fadada a ser seu agente, pelo menos em parte. É a este tipo de "conjuntura" que a receita de Marx de 1848-51 se aplica, e foi ela, sem dúvida, que Lenin adotou em 1917. Todos sabem o quanto ele se afastou do caminho da ortodoxia rígida, como tão bem explicaram Plekhanov e Kautsky, mas não é esta a questão. O que quero dizer é que as condições da Rússia de 1917, e de outros países subdesenvolvidos em outros momentos correspondentes, tornaram a tática marxista de 1848-1851 mais aplicável do que a situação dos países industriais ao longo, digamos, do final do século XIX (ou em qualquer tempo) tornou aplicá-

veis as fórmulas e táticas posteriores do marxismo revisado do próprio Marx. As primeiras fórmulas se aplicaram à Rússia atrasada: as fórmulas posteriores não se aplicaram nem à Europa da década de 1870, nem ao meio século que se seguiu. O fato de que os discípulos de Marx tenham se recusado a ver isso, ou pelo menos a formulá-lo, relembra a célebre observação cínica de Ignaz Auer para Bernstein, a propósito das críticas deste último ao marxismo: "Estas coisas não são para ser ditas, são para ser feitas."

VI

Há um outro fator, mencionado brevemente antes,[21] que não pode ser desconsiderado, se quisermos apreciar com justiça o melancólico definhamento da Segunda Internacional: o nacionalismo. Todos os autores de teorias originais tendem a exagerar. Talvez seja impossível romper com a ortodoxia e a opinião prevalecente de uma certa época sem tal exagero. Os maiores pensadores o fizeram, e Marx não é uma exceção. Ninguém quererá negar seriamente a originalidade e a importância crítica de seus grandes *insights* saint-simonianos — ele e ninguém mais marcou a fogo em nossas consciências o teorema de que a produção socializada não é compatível com aparelhos de distribuição individualizados; ele previu o advento do Big Business antes de outros. Mais do que isso, traduziu em termos concretos o conceito de Saint-Simon de que os homens transformam a si mesmos e suas vidas, bem como sua organização social e política, por meio da inovação tecnológica. Ele esclareceu cabalmente o papel desempenhado pela criação pretérita do próprio homem na obstrução de seu próprio progresso posterior, o papel dos famosos "grilhões" sobre as forças produtivas, constituídos pelas instituições, sistemas de crenças ou modos de comportamento que, feitos pelo homem, incitam todavia engano-

[21] Ver nota 14, p. 210.

samente as gerações seguintes a tomá-los como objetivamente válidos e eternos; engano que só pode ser dissipado mediante a pergunta *cui bono?* — quais são os grupos ou classes cujo poder ou sobrevivência, tenham eles consciência ou não, é garantido por estas instituições, ainda mais se elas servem para preservar seu *status* decadente? Foi Marx, e ninguém mais, que enfatizou a importância da organização social como produto inevitável do próprio processo de industrialização, e não como uma arma atemporal socialmente útil. Foi também ele que nos acostumou, para nossa desgraça, diriam alguns, à necessidade de quebrar ovos, não importa se sagrados, para fins de variadas omeletes sociais, brutalidades e massacres de inocentes, diante de que muitos recuam, mas que o próprio Marx, mais do que encará-los como meramente inevitáveis, chegou perto às vezes de representar como positivamente desejáveis. As doutrinas específicas de Marx das relações entre pensamento e ação, das palavras e seu significado real e papel social, como expressos aqui ou ali por esta ou aquela classe ou seus representantes, são todas noções transformadoras, as quais, embora algumas tenham sido tomadas demasiado ao pé da letra, e outras sejam puras falácias, para o bem ou para o mal, alteraram nosso mundo. A Segunda Internacional absorveu essas idéias e as disciplinou um pouco, mas nunca as abandonou inteiramente. Sem Bebel, Kautsky e Plekhanov, sem a ênfase sobre a ortodoxia e a expulsão de hereges, nem Lenin, nem Mao, nem as formas particulares assumidas pelos estertores de morte do velho colonialismo teriam emergido como emergiram. A tradição do marxismo, puro e não-diluído, nunca morreu: contudo, o que ganhou pela intensidade de sua visão, por sua coerência intelectual e determinação de unidade revolucionária, ele pagou — e muito caro — em termos de insensibilidade para a realidade social. Mencionei sua subestimação com relação à elasticidade e inventividade social do capitalismo inteligente, da capacidade de empreendimento que o próprio Estado pode mostrar, tanto para o progresso social, como na Escandinávia ou nos países de língua inglesa, quanto para a repressão e a guerra, como na Alemanha e na Itália, no período anterior às grandes guerras.

Retorno mais uma vez àquele que me parece o fator mais forte de todos: o nacionalismo. Mais do que escolha entre segurança ou liberdade da parte de indivíduos e grupos, mais do que sentimento histórico ou poder da tradição ou inércia, que foram sistematicamente subestimados ou minimizados pelos marxistas dogmáticos, o nacionalismo cresceu até tornar-se uma enorme influência, apesar de todas as forças em prol da unificação internacional dos últimos duzentos anos. Não é o caso aqui de examinarmos suas raízes. Talvez baste recordar o que todos sabem — que, quaisquer que tenham sido os rebentos de internacionalismo liberal na Alemanha ao final do século XVIII e começo do XIX, estes definharam diante da forte e repentina rajada do nacionalismo antinapoleônico em 1815. As revoluções de 1848 foram destruídas com sua ajuda. Sem a colisão de chauvinismos na Áustria-Hungria, sem o nacionalismo ferido da França em 1870 (e havia uma forte dose de nacionalismo mesmo na Comuna de 1871), sem a aliança dos interesses nacional e capitalista no imperialismo de 1864-1914, sem a identificação da Revolução com a causa da integridade nacional russa em 1919, a história do nosso mundo teria sido certamente muito diferente.

Não se pode divorciar a história da classe trabalhadora européia dos destinos do partido criado por Lassalle, do formato a ele dado por um homem que Marx suspeitava razoavelmente de compaixão para com o *Volksgeist,** algo muito parecido com um nacionalismo alemão romântico. Em virtude mesmo de seu nível e progresso econômico e social, os trabalhadores foram arrastados nesta corrente, e não seria muito sensato esperar que pudessem nadar com sucesso contra ela. Lenin e Rosa Luxemburgo sofreram um grande choque quando 1914 jogou por água abaixo as pretensões da Segunda Internacional. Mas seu choque se explica, pelo menos em parte, porque os trabalhadores do Império Russo viviam uma etapa pré-industrial, isolados do restante da sociedade ocidental e seu nacionalismo, de tal modo que o nacionalismo deles era comparativamente

* Espírito de povo. (*N. do T.*)

mais débil, pelo menos entre os trabalhadores das fábricas russas. Lá onde o nacionalismo era mais profundo — na Polônia, por exemplo — mostrou-se igualmente impotente contra russos, austríacos e alemães: de qualquer modo, aliou-se com a russofobia austríaca. Sabemos que Lenin, Rosa Luxemburgo e Martov eram em nível pessoal inteiramente livres deste sentimento. Para Lenin, não menos do que para Trotski (apesar dos falsos contrastes que tentaram estabelecer), a importância da revolução na Rússia residia mais no fato de ela corresponder à ruptura do elo mais fraco da cadeia de comando inimiga — o começo de uma revolução mundial — do que no de ocorrer na Rússia. O socialismo em um só país não era parte do projeto original; Lenin era tão nacionalista russo quanto Stalin seria um nacionalista geórgico, ou Martov um defensor do embrionário nacionalismo judeu, o qual combateu sob todas as suas formas com particular ferocidade. Contudo, até aqui a lição da história parece nos mostrar que as revoluções sociais se deram melhor nos lugares onde foi possível identificar o inimigo nacional e social, onde a privação de direitos políticos e humanos, a pobreza e a injustiça coincidem com algum grau de humilhação nacional: onde estes males puderam ser atribuídos a exploradores estrangeiros tanto como a tiranos domésticos. Talvez o fato de os movimentos marxistas parecerem mais fracos na Grã-Bretanha e na "White Commonwealth", na Escandinávia e na América do Norte não esteja desligado dos fatores históricos que impediram uma coincidência de injustiça social crescente e inflamação de feridas nacionalistas nestes países não-invadidos: combinação que parece levar quase invariavelmente a transformações revolucionárias.

Assim, por um curioso paradoxo, foram as doutrinas do neojacobino russo Tkachev, que Engels havia criticado tão vigorosamente em 1975, que formularam o programa de ação implementado por Lenin, conscientemente ou não, em 1917; ao passo que os planos do semimarxista, gradualista e democrático Lavrov, os quais Engels via com bons olhos, se mostraram tão impraticáveis na Rússia quanto práticos na Europa Ocidental, onde modificaram o marxismo militante,

trazendo-o para vias relativamente pacíficas e semifabianas. Se são essas as guinadas dialéticas da história, não são certamente as que Marx antecipou. Nenhum homem falou com tanta insistência ou maior penetração das conseqüências não-intencionais dos atos humanos; contudo, é de se ficar imaginando como ele teria reagido, não obstante sua crença no uso da força, ao fato de que suas doutrinas estivessem destinadas, pelo menos até aqui, a serem reconhecidas e aclamadas nos países subdesenvolvidos, por meio de métodos e sob formas inevitavelmente determinados pela imaturidade e barbarismo sobreviventes nestas sociedades, quando sua visão era de que uma sociedade livre seria o fruto mais maduro da civilização humana — coroamento do desenvolvimento mais rico possível das técnicas produtivas mais avançadas, controladas por homens emancipados e não divididos em classes, graças ao domínio racional de seu ambiente. Foram as doutrinas de 1848-50 que triunfaram na Rússia, na China e nos Bálcãs, onde não existiam massas no sentido marxista, onde os líderes socialistas não tinham responsabilidades sociais e políticas extensivas, onde a responsabilidade do mundo não pesava sobre seus ombros; onde os partidos socialistas podiam agir por si mesmos; onde eram compostos amplamente de intelectuais.

Gostaria de sugerir, não importa se especulativamente, que elas funcionaram na Rússia, pelo menos em parte, porque homens aprisionados, separados da realidade, acreditam mais ardentemente; suas idéias são mais estreitas, mais claras e mais intensas, sua fé mais genuína. Eis aí a crença de Blanqui; eis a crença de Gramsci; esta era a posição dos revolucionários alemães nas décadas de 1840 e 1850, e esta era a posição dos revolucionários socialistas russos na década de 1890. Na Alemanha e na França, na Aústria-Hungria e na Grã-Bretanha, na Bélgica e na Holanda, havia massas nessa época, sem dúvida, mas também existia nacionalismo e organizações religiosas respeitadas, prosperidade crescente e esperança de estabilidade econômica, e a conseqüente fé em métodos gradualistas. Os muros entre as classes se tornaram menos espessos do que na teoria, e os líderes se sentiam responsáveis pelo dia-a-dia de centenas de milhares de membros de

organizações partidárias trabalhistas amplas, elaboradamente organizadas, pacíficas, social-democratas ou respeitáveis. Neste contexto, a doutrina de não colaboração com a burguesia, de nenhum reformismo ou gradualismo — os trabalhadores têm de vencer apenas por seus próprios esforços ou não vencerão absolutamente — não era praticável; já nos países subdesenvolvidos, por razões óbvias, a doutrina foi muito mais viável. Apesar da grande relevância da análise marxista na década de 1880, durante o período de declínio do livre comércio e da mobilidade social, de crescimento do protecionismo, do controle burocrático do Estado, do imperialismo militar e das elites interligadas de poder, inclusive sindicatos e associações nacionalistas — a despeito, em outras palavras, de um crescimento do centralismo, que Marx tinha analisado e previsto com eficiência e lucidez —, estes outros fatores a anularam. Os líderes trabalhistas, mesmo os marxistas, talvez contra sua vontade e inconscientemente, foram atraídos para uma arena pacífica, em que os interesses buscavam ajustes ao invés de rotas de colisão, e a noção de conciliação, de pluralismo e de um *modus vivendi* imperfeito mas não intolerável com as outras classes foi aceita mais ou menos como pacífica. Deste modo, a fé em um grupo de seres humanos — o proletariado — como representantes de todo o futuro da espécie humana, como instrumentos escolhidos pela história para obstruir aqueles cujo anseio real (tal como interpretado por seus líderes) era de *lèse-humanité* — pecados contra o espírito humano — se enfraqueceu, e o próprio marxismo tendeu a ser reduzido a uma espécie de positivismo cruamente materialista, uma mera teoria da história que não reivindicava prover valores definitivos, e passou, por isso, a poder ser vinculada — fundida — a outros sistemas morais: neokantismo, cristianismo, igualitarismo ou nacionalismo. Foi assim que a Segunda Internacional se extinguiu — de forma lenta e lúgubre, sem qualquer explosão, embora o assassinato de Jaurès a tenha, para muitos, representado com precisão.

Contudo, mais do que a qualquer outra origem, é à desdenhada Segunda Internacional que devemos a mais robusta formulação dos problemas mais graves, e hoje mais angustiantes do que nunca: ques-

tões como a relação entre liberdade e autoridade centralizada, impingida sobre nós, quaisquer que sejam nossas devoções teóricas, pelo próprio industrialismo (conexão que não se torna mais clara ou mais tolerável por ser chamada dialética); a vitalidade das forças nacionais *versus* internacionais; a relação entre sindicatos e partidos socialistas; a ação econômica direta *versus* a atividade dos partidos políticos; as conseqüências dos métodos conspirativos sob regimes repressivos; o conflito dos novos nacionalismos (e racismos), nascidos das lutas contra o imperialismo, com a utilização otimizada, sob direção centralizada, dos recursos dos territórios subdesenvolvidos por toda a humanidade; o papel desempenhado por fatores puramente econômicos em confronto com sentimentos nacionais ou imperialistas (não sendo eles próprios criados diretamente por vias econômicas), causando guerras e revoluções; a possibilidade de impedir guerras através da "ação industrial" — greves gerais e outras intervenções pelas organizações de trabalhadores — para não falar das muitas questões de legislação social, política de imigração, reforma penal, direitos das mulheres, que ocuparam todos aqueles longos congressos de 1889 até 1914, com seus discursos intermináveis em Paris, Bruxelas, Londres e Amsterdã, Stuttgart, Copenhague e Basiléia.

Apesar de toda a enorme transformação do marxismo desde 1918, o caso é que, em nossa parte do mundo, estes velhos problemas estão muito longe de serem hoje obsoletos. Será que isso acontece porque ficamos para trás no tempo e somos nós mesmos um imenso e anômalo anacronismo, o último homem pré-histórico, cujo desaparecimento final marcará o nascimento do novo mundo? Ou será, como não posso deixar de pensar, que Marx, como muitos gênios pioneiros, exagerou licenciosamente e forçou demais as tintas da relatividade histórica e da transitoriedade de todas as questões sociais, relevantes não só ao processo de tempo e mudança, mas à capacidade do homem de dar-lhe termo de uma vez por todas, encontrando uma solução única, final e racional: em conseqüência de que nossos problemas seriam relegados ao museu de antigüidades (para usar a frase de Engels) e o grande ato de transformação revolucionária iria — se não

hoje, amanhã, encerrar para sempre o grande e terrível debate, iniciando-se finalmente a história da humanidade? Já que uma grande parte das previsões específicas de Marx não se realizou, talvez a grande visão abrangente venha a se mostrar, como acredito, não menos ilusória.

A revolução romântica
Uma crise na história do pensamento moderno

I

O tema que vou aqui desenvolver é um ponto crítico na história do pensamento político ocidental — e em escala mais ampla, sem dúvida alguma também na história do pensamento e do comportamento humanos na Europa. Trata-se de algo diferente do tipo de mudança que ocorre quando uma descoberta, mesmo uma descoberta de importância crucial, basta para resolver as questões mais centrais e preocupantes. Uma solução para uma questão, estabelecida nos termos desta questão, não altera necessariamente os tipos e conceitos em cujos termos ela própria se apresentou; no máximo, acresce-lhes autoridade e intensidade. As descobertas de Newton não subverteram os fundamentos da física de Kepler e Galileu. As idéias e métodos econômicos de Keynes não romperam a continuidade do tema criado por Adam Smith e Ricardo. Por ponto crítico eu quis dizer algo diferente: uma mudança radical em toda a estrutura conceitual na qual as questões tenham sido colocadas; novas idéias, novas palavras, novas conexões, nos termos dos quais os velhos problemas são menos resolvidos do que levados a parecer remotos, obsoletos e, às vezes, ininteligíveis, de tal maneira que os problemas e dúvidas angustiantes do passado assemelham-se a modos esquisitos de pensar, ou conclusões pertencentes a um mundo que já foi.

Na história do pensamento político ocidental ocorreram (julgo eu) pelo três menos pontos críticos principais desse tipo. Um deles é geralmente localizado no curto mas misterioso período entre a morte

de Aristóteles e a ascensão do estoicismo, quando, em menos de duas décadas, as escolas filosóficas de Atenas cessaram de conceber que os indivíduos só eram inteligíveis no contexto da vida social, deixaram de discutir as questões relacionadas à vida pública e política que haviam preocupado a Academia e o Liceu, como se já não fossem mais centrais ou sequer significantes, passando repentinamente a falar do homem em termos de experiência interior e salvação individual, como entidades isoladas cuja virtude consistiria em sua capacidade de isolar-se ainda mais. Esta grande transvalorização de todo valor — do público ao privado, do externo ao íntimo, do político ao ético, da cidade ao indivíduo, da ordem social ao anarquismo apolítico, e a correspondente mudança de idéias e linguagem, dificilmente poderia ter ocorrido somente nos quinze ou vinte anos após a morte de Alexandre, a ela atribuída pelos estudiosos da história do pensamento. Não sabemos, e talvez nunca saibamos, até que ponto existiu uma oposição sistemática à perspectiva encarnada nas idéias de Platão e Aristóteles ao longo dos duzentos anos precedentes. Sabemos muito pouco sobre os pensamentos dos primeiros cínicos, céticos e sofistas, que consideravam os assuntos públicos como insuscetíveis de razão objetiva. Tudo que sabemos sobre esses predecessores e oponentes de Platão e Aristóteles, ou quase tudo, foi aprendido nos escritos de seus adversários; é como se tudo que soubéssemos sobre as doutrinas de Bertrand Russell viesse de manuais soviéticos, ou, sobre a Idade Média, das doutrinas de Bertrand Russell. O que quer que tenha acontecido, este foi certamente um ponto crítico maior na história do pensamento humano, após o qual nada foi o mesmo.

Uma reviravolta de dimensões iguais me parece ter sido inaugurada por Maquiavel. A cortante divisão entre o natural e as virtudes morais, a presunção de que valores políticos não são meramente diferentes, mas podem ser incompatíveis a princípio com a ética cristã, a visão utilitária da religião, o descrédito da teologia, diferentes da justificativa metafísica ou teológica, da própria noção de uma comunidade ideal como contradição lógica na teoria e necessariamente desastrosa na prática — tudo isso era algo novo e surpreendente. Os

homens nunca haviam sido chamados a escolher entre conjuntos irreconciliáveis de valores, privados e públicos, em um mundo sem propósito, sendo antes avisados de que poderia não existir a princípio nenhum critério definitivo, objetivo para tal escolha, visto que os dois caminhos levavam freqüentemente em direções diferentes, que pouco tinham em comum. Não me estenderei aqui sobre as vastas conseqüências desta adaga cravada no corpo da tradição européia, como Meinecke chamou-a.

O terceiro grande ponto crítico — que me parece o maior até então, pois nada tão revolucionário ocorreu depois — teve lugar próximo ao final do século XVIII, principalmente na Alemanha; e embora seja bem conhecido sob o nome de "romantismo", seu significado e importância plenos não foram apreciados até agora. Gostaria de expor minha tese em sua forma mais simples — simples demais para ser totalmente acurada ou justa. É a seguinte: que o século XVIII assistiu à destruição da noção de verdade e de validade na ética e na política, não meramente da verdade objetiva ou absoluta, mas da verdade subjetiva e relativa também — verdade e validade como tal —, com resultados vastos e certamente incalculáveis. O movimento que chamamos romantismo transformou a ética e a política modernas de uma maneira muito mais séria do que nós o compreendemos.

II

Ao longo de toda a duração da tradição central de pensamento ocidental, supôs-se que todas as questões gerais eram do mesmo tipo lógico: eram questões de fato. Conseqüentemente, eram respondíveis por aqueles que estivessem em posição de conhecer os dados relevantes para interpretá-las corretamente. Se uma questão não é respondível a princípio, não se torna absolutamente uma questão: a crença de que existe em algum lugar uma solução para todos os problemas, embora possa estar dissimulada e ser de difícil acesso, como tesouros ocultos

(os quais eram tidos como certos pelo positivismo na época do Iluminismo e no século XIX, e também em nossos dias), é uma hipótese básica, pressuposta no conjunto do pensamento ocidental, até o ponto sobre o qual estou discorrendo. Questões morais e políticas não são diferentes de outras nesse aspecto. Questões como "Qual é a melhor vida para os homens?", "Por que eu deveria obedecê-lo ou a outras pessoas?" (talvez a questão mais central da filosofia política), "O que são direitos?", "O que é liberdade e por que eu a busco?", "O que são obrigações, poder, justiça e igualdade?" e equivalentes eram consideradas respondíveis em princípio, do mesmo modo que questões mais obviamente factuais como "Qual é a composição da água?", "Quantas estrelas existem?", "Quando morreu Júlio César", "Que pé terá posto primeiro ao atravessar o Rubicão?", "Por que Hitler exterminou tantos seres humanos?", "Deus existe?". Posso não saber dizer a distância que separa Lisboa de Constantinopla, ou se o paciente vai morrer de certa doença, mas sei em que região procurar a resposta, o que fazer, que autoridades consultar. Sei que tipo de proposições poderiam, e que tipo não poderiam, ser respostas para minha questão. É o que quero dizer quando afirmo que sei que a resposta verdadeira deva ser encontrável *a priori*, ainda que não a conheça, e que, certamente, talvez ninguém — exceto um ser onisciente — a conheça.

Houve disputas violentas entre rivais a reivindicarem tal conhecimento. Alguns buscavam a verdade na revelação individual, ou na fé dogmática, ou em livros sagrados; ou nos pronunciamentos dos intérpretes especializados daquela verdade — curandeiros, sacerdotes, igrejas, profetas, homens em contato com forças invisíveis. As religiões podem não ter todas a mesma resposta, mas sempre presumiram que algumas dessas respostas eram necessariamente passíveis de descoberta: se não nos pronunciamentos desta seita ou religião, então naqueles de uma outra. Outros homens buscam a resposta nos *insights* de metafísicos ou da consciência individual, ou na sabedoria imemorial da cultura da tribo, ou no coração incorrupto do homem bom e simples; alguns dão ouvidos à voz do povo reunido em assembléia, alguns ao rei ou líder divino. Alguns pensam que a verdade é atempo-

ral, outros que ela evoluiu historicamente; procurou-se por ela no passado ou no futuro, nesta vida ou na próxima, nos pronunciamentos da razão ou de místicos e outras fontes irracionais, na teologia, na aplicação de métodos matemáticos aos dados da experiência, nas conclusões do senso comum, ou nos laboratórios de cientistas naturais. Guerras de extermínio foram travadas contra rivais que afirmavam sua capacidade de responder a essas questões concretamente. E não poderia ser diferente, quando o prêmio era a solução de questões de vida ou morte, a salvação pessoal, viver segundo a verdade. Até hoje, tal é a fé dos platônicos e estóicos, cristãos e judeus, pensadores e homens de ação, crentes e descrentes de todos os matizes.

Apesar das enormes diferenças que separaram essas perspectivas, uma grande pressuposição transparece em todas elas ou, melhor, três vertentes de uma pressuposição. A primeira é de que existe a entidade natureza humana, natural ou sobrenatural, a qual pode ser compreendida pelos especialistas de peso; a segunda é que ter uma natureza específica significa perseguir certos objetivos que lhe são impostos ou nela inseridos por Deus ou por uma espécie de natureza impessoal das coisas, e que buscar estes objetivos é exclusivamente o que torna os homens humanos; a terceira é que estes objetivos, e os interesses e valores correspondentes (cujo tarefa da teologia, da filosofia ou da ciência é descobrir e formular), não podem entrar em conflito uns com os outros — formando certa e necessariamente um todo harmonioso.

A maior expressão dessas suposições é a concepção de lei natural, clássica, medieval e moderna. Elas foram aceitas por todos: não foram questionadas nem mesmo pelos mais vigilantes críticos da lei natural — céticos, empiristas, subjetivistas ou adeptos da evolução orgânica ou histórica. Segundo Aristóteles, um antigo sofista observara que o fogo ardia tanto em Atenas quanto na Pérsia, enquanto as opiniões morais e sociais mudavam diante de nossos próprios olhos.[1] De modo semelhante, Montesquieu afirmou que quando Montezuma declarou

[1] Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1134b 26.

a Cortez que a religião cristã podia ser melhor para os espanhóis, mas que a asteca era melhor para seu povo, o que estava dizendo não era um absurdo.[2] Isso foi considerado escandaloso por todos aqueles que acreditavam que as verdades morais, religiosas ou políticas eram válidas para todos, em todos os lugares, em todos os tempos; significa dizer, tanto pelas igrejas cristãs quanto pelos materialistas dogmáticos como Helvétius e Condillac e seus amigos. Até mesmo os relativistas e os céticos não fizeram muito mais do que dizer que os indivíduos e as sociedades tinham necessidades diferentes, segundo as diferentes condições geográficas ou climáticas, ou os diferentes sistemas de lei e educação, ou as perspectivas gerais e modelos de vida — tudo aquilo que Montesquieu chamava de o espírito das leis. Entretanto, respostas objetivas para questões desse tipo eram, é claro, passíveis de constatação: só era preciso saber em que condições viviam os homens. Dadas estas condições, poder-se-ia dizer, com o respectivo clamor de verdade eterna objetiva, que, a considerar que as necessidades dos persas são diferentes daquelas dos parisienses, o que é bom para a Pérsia poderia não ser para Paris. Mas, ainda assim, as respostas continuavam a ser objetivas, a verdade das prescrições para a Pérsia não contradizendo as prescrições para Paris. Bato em minha esposa em Bukhara, não bato nela em Birmingham: circunstâncias diferentes determinam métodos diferentes, embora os objetivos sejam muito parecidos; ou difiram em função de um estímulo diferenciado.

Isso continuou sendo igualmente verdadeiro até mesmo para um cético tão rematado como Hume: para descobrir o modo de vida certo, de nada serve tentar descobrir idéias inatas ou verdades *a priori*. As primeiras não existem; as últimas não dão informações sobre o mundo, mas somente sobre a maneira como usamos nossas palavras e símbolos. Não há então onde procurar? Certamente que sim. Os homens buscam valores: procuram a satisfação de suas necessidades. A ciência da psicologia empírica lhes dirá o que querem os homens, o

[2] *De l'esprit des lois*, livro 24, capítulo 24.

que aprovam e o que desaprovam, a sociologia ou antropologia social lhes falará sobre as diferenças e semelhanças existentes entre as necessidades e os valores morais e políticos de (e no seio de) diferentes nações, grupos, classes, civilizações. Mesmo a escola histórica alemã, que criticou mais violentamente do que todas as outras a noção de princípios universais imutáveis, substituiu-os por um sentido de continuidade de uma entidade "orgânica" específica — uma nação, tribo ou tradição particular; pelo menos as primeiras doutrinas desta escola, nos escritos de Herder, Savigny, Niebuhr (e certamente Burke, na Inglaterra), não sustentaram ou sugeriram que os vários modelos de desenvolvimento seriam hostis uns aos outros, ou que não fossem elementos de um grande todo universal, uma vasta unidade na diferença. Os caminhos podem ser necessariamente diferentes; mas o objetivo era o mesmo para todos os homens: combinando paz, justiça, virtude, felicidade, coexistência harmoniosa. Este é o coração da famosa parábola dos três anéis de Lessing, a qual exprimiu todo o Iluminismo.

Holbach sentenciou que o homem era uma coisa na natureza, no mesmo estilo de outras entidades tridimensionais: que a ética era uma ciência, a qual descobriu, em primeiro lugar, o que era a natureza humana; depois, do que ela necessitava; e, finalmente, como satisfazer essas necessidades. E que a política era esta ciência aplicada a grupos — moral e política são as ciências da geração e satisfação dos animais humanos, ou, para mudar de metáfora, a agricultura da mente, como disse Helvétius. Le Mercier de la Rivière declarou que os fins humanos são dados: dados pela constituição da natureza humana. Não os podemos alterar, mas somente compreender suas leis e agir conformemente. Política é navegação — requer conhecimento dos mares e ventos, dos rochedos e dos portos, que não se pode mas se quer alcançar: isso é que significa ser racional. "O despotismo das leis e o despotismo pessoal do que legisla são um só e mesmo despotismo: o do poder irresistível da evidência", disse Le Mercier.[3] O legislador é meramen-

[3] *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Londres, 1767, vol. 1, p. 311.

te um empreiteiro: o plano foi estabelecido pela natureza. Helvétius disse que para ele não importava se os homens são virtuosos ou depravados; só é necessário que sejam inteligentes — pois, se forem inteligentes, irão de fato buscar a felicidade pelos meios mais efetivos, compreendam-no ou não, qualquer que seja sua interpretação de sua própria conduta. Montesquieu pensava que as maneiras de alcançar fins como a felicidade, a justiça ou a estabilidade, que eram comuns a todos os homens, difeririam em circunstâncias diferentes; Hume, que esses fins eram subjetivos e não constatáveis *a priori*; Herder, que não eram universais ou plenamente racionais, e dependiam do estágio de desenvolvimento orgânico alcançado por uma dada sociedade ao buscar seu caminho próprio peculiar, único. Mas se os fins, subjetivos ou objetivos, uniformes o variáveis, são dados, por Deus, pela razão, pela tradição, então a única questão genuína a restar é a dos meios. E assim questões políticas revelam ser questões puramente de tecnologia.

Além disto, pode haver diferenças em outro plano. Alguns, seguindo Platão, acreditavam que estes fins só poderiam ser descobertos por especialistas especificamente treinados: sábios, ou visionários divinamente inspirados, ou *filósofos*, ou cientistas, ou historiadores. Condorcet não via razão por que não se realizariam progressos nos assuntos humanos por via de um governo de especialistas em ciências do homem, desde que fossem aplicados aos homens os mesmos métodos aplicados a sociedades de abelhas ou castores. Herder discordava profundamente, pois as sociedades humanas se desenvolvem e transformam a si mesmas ao perseguirem objetivos espirituais, ao passo que as das abelhas e castores não. Mas ele não disse nada contra a proposição de Condorcet de que "a natureza vincula por um elo inquebrável a verdade, a felicidade e a virtude";[4] pois, caso contrário, não haveria cosmos. Se alguém pudesse mostrar que a verdade, por exemplo, pode não ser compatível com a felicidade, ou a felicidade

[4] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, O. H. Prior e Yvon Belaval (org.), Paris, 1970, p. 228.

com a virtude, decorreria então, fossem todas as três vistas como valores absolutos (e no século XVIII, como na maioria das vezes em nosso tempo, isso era um truísmo), que em princípio nenhuma resposta objetivamente demonstrável poderia ser dada às perguntas "Que objetivos devemos perseguir?", "Qual é o melhor modo de vida?". Contudo, a menos que estas perguntas possam ser respondidas em princípio, o que estaríamos precisamente perguntando? Kant e Rousseau romperam com Platão ao afirmar que respostas para questões sobre valores não são absolutamente exclusividade de peritos, pois todo homem racional (e todo homem pode ser racional) pode descobrir a resposta a essas questões morais fundamentais; e além disso, que as respostas de todos os homens racionais coincidiriam necessariamente. Sua crença na democracia repousa certamente nesta doutrina.

O ponto sobre o qual gostaria de chamar atenção, e que me parece crucial, é que todas as diversas escolas mencionadas concordavam que questões de valor eram uma espécie das questões de fato. Visto que uma verdade — digamos a resposta à questão "Devo buscar a justiça?" — não pode ser incompatível com uma outra verdade — digamos a resposta a "Devo praticar a piedade?" (pois uma proposição lógica verdadeira não pode contradizer logicamente uma outra) — seria possível, pelo menos em princípio, formular um estado de coisas ideal, que encarnasse as soluções corretas para todos os problemas centrais da vida social. Quaisquer obstáculos à sua realização seriam necessariamente empíricos ou contingentes. Toda fraqueza humana, erro, maldade, corrupção, miséria, todos os conflitos, e portanto todas as tragédias, seriam causados pela ignorância e pelo erro. Se o homem soubesse, não erraria; se não errasse, seria racional e, sendo racional, perseguiria a satisfação de seus interesses verdadeiros, através dos meios mais eficazes. Estas atividades, estando baseadas na razão, não poderiam jamais colidir; pois nada há na natureza do homem ou do mundo que torne a tragédia inevitável. Pecado, crime e sofrimento são formas de desajuste devidas à cegueira ou insensibilidade. O conhecimento, concebido como científico ou como místico,

empírico ou teológico, da terra ou do céu, cria beleza, harmonia e felicidade. Não há incongruidade no mundo dos santos ou dos anjos.

III

Conhecimento é virtude. Esta fé ocidental central, com todas as suas ramificações, que sobreviveu à derrocada da filosofia clássica grega, à ascensão do cristianismo, que sobreviveu aos bárbaros e à Igreja medieval, ao Renascimento e à Reforma, e certamente os terá influenciado de uma maneira ou de outra, este pilar fundamental do racionalismo europeu, pé central do grande trípode, foi minado, ou pelo menos abalado, pelo movimento romântico. Parece-me, em primeiro lugar, que há, entre os românticos, alguns que cortaram as raízes mais profundas da perspectiva clássica — a saber, a crença de que valores, as respostas a questões de ação ou escolha, possam ser descobertos — e afirmaram não haver resposta para tais questões, sejam subjetivas ou objetivas, sejam empíricas ou apriorísticas. Em segundo lugar, não existia para eles nenhuma garantia de que valores não entrassem em conflito uns com os outros em princípio, ou, se o fizessem, de que houvesse uma saída; e eles sustentavam, como Maquiavel, que negá-lo era uma forma de auto-engano ingênua, superficial, patética e sempre desastrosa. Em terceiro, minha tese é que, através de sua doutrina positiva, os românticos introduziram um novo conjunto de valores, não compatível com o antigo, e que a maioria dos europeus é hoje herdeira de ambas as tradições opostas. Aceitamos ambas as perspectivas, e mudamos de uma para a outra de um modo que não podemos evitar, se somos honestos conosco próprios, mas que não é intelectualmente coerente. Seguir os passos deste momentoso deslocamento de perspectiva poderia ser o trabalho de uma vida. Aqui, só posso chamar a atenção sobre alguns pontos excessivamente simplificados, para indicar os contornos desse fenômeno revolucionário.

IV

O lugar em que primeiro se pode discernir o elemento destrutivo — o primeiro tremor do terremoto que estava chegando — são as inocentes páginas de Rousseau e de Kant. Todos sabem que, tanto para Rousseau quanto para Kant, para descobrir o que se tinha de fazer era preciso escutar uma voz interior. Essa voz emite comandos: ela ordena. Rousseau a chama de razão. Kant também a chama de racional e, claro, oferece critérios mediante os quais suas injunções possam ser discriminadas de outras, vozes rivais — aquelas das emoções, por exemplo, ou do interesse pessoal. Contudo, apesar de suas discordâncias profundas com certos aspectos da filosofia do Iluminismo, ambos os pensadores continuam amplamente a pertencer a ela, pois, seja lá o que comande a voz interior da razão, é para eles racional, universal, atemporal, verdade para todos os homens, em todos os lugares, como pensara a tradição da lei natural. Entretanto, nos ensinamentos de Kant, essa voz adquire certas características peculiares. Seu conceito central é o da responsabilidade individual. A própria formulação da questão, referente ao que o homem deve fazer (e por transferência natural — a qual ele se mostrou muito tímido para enfatizar — também a comunidade), implica que um homem ou grupo pode sempre agir de uma maneira ou de outra; em outras palavras, pode escolher. A escolha de um homem, para ser assim chamada com propriedade, tem de ser livre; se ele for determinado a agir por forças sobre as quais não tenha controle, sejam elas físicas, como sustentaram alguns filósofos do século XVII, ou psicológicas — desejos, medos, esperanças —, bem como fisiológicas ou biológicas, como pensaram os materialistas do século XVIII, então, para Kant, a noção de escolha é vazia, e nenhuma significância pode ser vinculada a palavras como "*should*",* "objetivo", "dever" e assim por diante.

* Pretérito de *shall*, verbo auxiliar inglês usado para exprimir intenção, decorrência lógica, dever moral, ordem, promessa, permissão etc., em construções afirmativas, interrogativas e condicionais. (*N. do T.*)

Também Rousseau encara o indivíduo como personificando a essência de sua liberdade — restringir a liberdade do homem, não importa se benevolamente, em seu próprio interesse putativo, como recomendado ao déspota esclarecido pelos reformistas do século XVIII, é matar a humanidade do indivíduo, transformá-lo em animal ou objeto. Para ser verdadeiramente livre, um homem, para Kant, deve ser livre para proceder na direção do mal ou o bem; pois, do contrário, não há mérito em (na racionalidade de) escolher o bem, e a noção de deserto se torna vazia. Ser livre é ser autodeterminado. Se sou determinado por algo que não controlo, não sou livre. Mas o anseio por felicidade pode ser um fator de controle externo do seguinte tipo: posso ser incapaz de controlá-la. Além disso, a felicidade é algo que posso ou não alcançar: depende de muitas circunstâncias sobre as quais não tenho poder. Se for meu objetivo, ou dever, desempenhar uma ação particular, preciso ter a capacidade de fazê-lo; não posso ser censurado por não fazer o que está além de minhas possibilidades. Somente se for capaz de escolher livremente poderei (ou, daí decorre, minha cultura ou nação) ser visto como tendo obrigações ou responsabilidades, como agente moral pleno. Se a fonte das regras morais ou políticas for externa a mim, não sou livre, e sou incapaz de escolha racional.

Os valores das criaturas racionais devem, portanto, segundo essa linha de pensamento, impor-se a mim por mim mesmo, pois se emanarem de uma fonte exterior, eu dependerei dessa fonte, e não serei livre. Era isto que Kant queria dizer quando afirmou que a autonomia é a base de toda moral: estar à mercê de alguma força exterior, seja a natureza cega ou algum poder transcendente, Deus ou natureza, a qual me dê ordens a seu grado, é heteronomia, uma forma de dependência de algo que não controlo, escravidão. Eu, e somente eu, devo ser o autor de meus próprios valores. Eu certamente devo obedecer a valores, mas sou livre, como pensou Rousseau, porque as regras são de minha própria autoria. Comandos estrangeiros degradam o homem; e certamente é porque os homens, e somente os homens, são autores de valores que eles próprios são supremamente preciosos; usar homens para fins que não lhes sejam próprios, conseqüentemen-

te explorar seres humanos, degrada-os, humilha-os, é negar sua essência humana, negar que sejam homens; e este é o mais abominável de todos os pecados. Para justificar coagir, escravizar ou subjugar uma criatura, devo pleitear que o faço em nome de um valor superior ao da criatura cuja liberdade eu violo. Mas se não podem existir tais valores *ex hypothesi* — pois todos os valores são criados pela escolha humana livre (racional) — fazer isso é pisotear o maior de todos os valores — os fins últimos que a razão humana propõe por si mesma: razão e escolha racional são a essência da humanidade dos homens, de sua dignidade como seres humanos, de sua diferença, como seres livres, em oposição a coisas e animais. É isto que provoca em nós, quem quer que sejamos, uma reação tão violenta de repúdio ao vermos criaturas como nós manipuladas, pisoteadas, desumanizadas e tratadas como, ou transformadas em, seres embrutecidos.

Kant fala como se essas regras fossem comandos da razão, e, conseqüentemente, em se sustentando para uma pessoa, devem sustentar-se para todas as outras criaturas racionais, pois a essência da razão, seja teórica ou prática, nas ciências e na vida, é ser universalmente válida. Sob roupagem religiosa ou humanística, isto e somente isto constitui a base de nossa noção de direitos morais e de regras morais, de liberdade, de igualdade e de dignidade de todos os homens como tal. Ele chama essas regras de imperativos categóricos.

Talvez Kant não quisesse, como Hume, estabelecer conscientemente uma distinção cortante entre imperativos e proposições sobre fatos: mas em qualquer dos casos sua formulação teve conseqüências revolucionárias. Comandos ou imperativos não são proposições sobre fatos; não são descrições; não são verdadeiros ou falsos. Comandos podem estar certos ou errados, podem ser corruptos ou desinteressados; podem ser inteligíveis ou obscuros; podem ser triviais ou importantes; mas não descrevem nada; ordenam, determinam, aterrorizam, eles geram ação. De modo semelhante, um objetivo ou valor é algo que um homem estabelece para si como meta, e não uma entidade independente que se possa encontrar por acaso. Valores não são desenvolvimentos naturais de uma ciência, digamos a psicologia ou a

sociologia, mas são feitos pelo homem, são formas de ação ou criação livre.

Kant certamente não evoluiu na direção desta conclusão; sem dúvida, vai contra tudo aquilo em que ele acreditava — isto é, a universalidade da razão, a possibilidade da demonstração racional dos valores morais. Mas alguns dos sucessores românticos de Kant extraíram conseqüências plenas da visão de que valores são comandos, e são criados, não descobertos. A velha analogia entre moral (ou política) e conhecimento científico, metafísico ou teológico foi rompida. A moralidade — e a política, até a medida em que é moralidade social — é um processo criativo: o novo modelo romântico é aquele da arte.

O que faz o artista? Cria algo, expressa a si mesmo; não faz cópia, imita ou transcreve (isto é mera habilidade). Ele age, faz, inventa; não descobre, calcula, deduz, raciocina. Criar é, em um certo sentido, depender exclusivamente de si mesmo. Inventa-se tanto o objetivo quanto o caminho que a ele conduz. Onde está a canção, pergunta Herzen, antes de o compositor a ter concebido? Onde está a dança antes de ser dançada, onde está o poema antes que o poeta o diga? Eles não estão por aí — em alguma esfera eterna — para serem descobertos, seja por especialistas ou por homens comuns. Toda criação é, em algum sentido, criação a partir de nada. Trata-se da única atividade totalmente autônoma do homem. Ela é libertar-se de leis causais, do mecanismo do mundo externo, dos tiranos, de influências ambientais ou de paixões, os quais me governam — fatores em relação aos quais sou um objeto na natureza, da mesma forma que árvores, pedras ou animais.

Se a essência do homem é o domínio de si mesmo — a escolha consciente de seus próprios fins e forma de vida —, isso constitui uma ruptura radical com o modelo mais antigo, dominado pela noção do lugar do homem no cosmos. A noção de leis naturais procedentes da necessidade de harmonia com a natureza, a concepção funcional do homem, realizado ao encontrar seu lugar na orquestra universal — fundação inquestionada da moral e da cosmologia espiritual européias desde os pré-socráticos até Rousseau —, é destruída; pois buscar ajustar-se a algo que obedece às suas leis próprias, seja este algo con-

cebido como estático ou dinâmico, como uma realidade imutável sob o fluxo da experiência ou como um processo propositivo realizado na natureza ou na história, é o mesmo que obedecer a algo que não se pode determinar, leis ditadas a partir de fora; ou, se falam igualmente a partir de dentro, de qualquer modo não são criadas, nem livremente alteráveis por indivíduos ou sociedades. Se ser livre é a condição de ser humano, e ser livre é fazer leis para mim mesmo, não há autoridade a partir de fora, não importa o quão sublime seja a fonte, que constitua a validade e a verdade de princípios de ação, mas o fato de que sejam ordenadas por um agente livre.

Trata-se de uma inversão da noção de verdade como correspondência, ou de qualquer modo uma relação fixa com o *rerum natura*, que é definido e eterno, que está na base da lei natural. A visão racional do mundo foi transformada. Arte não é imitação, nem representação, mas *expressão*; eu mesmo sou mais verdadeiro quando crio — esta, e não a capacidade de raciocínio, é a centelha divina dentro de mim; este é o sentido em que eu sou feito à imagem de Deus (*sicut Deus*). A natureza não é mais a Senhora Natureza ou a Natureza Soberana, nem o déspota dos materialistas, nem a governanta dos deístas, tampouco a gentil dona-de-casa de Hume, ou a *natura naturans* de Shaftesbury. "Toda amor, amável e divina!",[5] porém, independente da roupagem em que eu a encontre, ela será a contraparte do ato ou do espírito, a matéria sobre a qual produzo minha vontade, aquela que eu moldo.

Essa imagem maravilha os românticos alemães, Wackenroder, Tieck, Jacobi, Schiller, Novalis, os Schlegel, Schelling. Sua expressão mais original, e talvez mais vívida, está nos primeiros escritos de Fichte, que desenvolveu a noção do imperativo categórico além e contra Kant. Tomo consciência de meu próprio eu, disse Fichte, não como um elemento dentro de algum modelo maior, mas no conflito com o não-eu, o *Anstoss*, o violento impacto da colisão com a matéria morta, ao qual resisto e que devo subjugar em favor de meu livre projeto criativo. O eu é atividade, esforço, autodeterminação. Ele

[5] *The Moralists: A Philosophical Rhapsody*, Londres, 1709, parte 3, seção 1, p. 158.

almeja, altera, modela o mundo, tanto em pensamento quanto em ação, de acordo com seus próprios conceitos e categorias. Em Kant, esta era uma atividade pré-consciente da imaginação. Em Fichte, trata-se de atividade criativa consciente. "Não aceito nada por obrigação", declarou Fichte (como disseram pensadores anteriores, digamos Descartes ou Locke), "acredito porque quero",[6] e ainda, "se o homem permite que leis sejam feitas para ele pela vontade de outros, transforma-se assim em animal, isto é, ofende sua dignidade humana inata".[7] Eu sou, por assim dizer, membro de dois mundos, do mundo material, regido por causa e efeito, e do espiritual,[8] em que "eu sou inteiramente minha criação".[9]

Josiah Royce escreveu, resumindo este aspecto das opiniões de Fichte: "O mundo é o poema... sonhado pela vida interior."[10] Se diferimos espiritualmente, nossos mundos são literalmente diferentes. Ser um poeta, um soldado, um banqueiro é criar mundos diferentes. Minha filosofia depende do tipo de homem que sou, não vice-versa. Em certo sentido, meu mundo deve depender de minha escolha livre. O material — natureza morta (inclusive meu corpo e suas funções) — é dado. O que faço dele não é: se fosse, eu também deveria passar pelos ciclos repetitivos — causa, efeito, causa — que governam a matéria inanimada, ou o padrão evolucionário que determina a natureza orgânica, plantas, animais, meu corpo, meu eu sensual, tudo aquilo que não posso controlar livremente.

Isso é afirmado no grande clímax retórico dos famosos discursos de Fichte à nação alemã (proferidos em sua última fase), texto básico de todo o nacionalismo alemão:

[6] *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke*, org. I. H. Fichte, Berlim, 1845-6, (doravante *SW*), vol. 2, p. 256. As referências subseqüentes a Fichte serão sobre esta edição, volume e página, assim: *SW* ii 256.

[7] *CW* vi 82.

[8] Por exemplo *SW* ii 282, 288.

[9] *SW* ii 256.

[10] Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston e Nova York, 1892, p. 162.

> Acredite você no princípio original do homem — uma liberdade, uma capacidade de se aperfeiçoar... ou não... Todos os que têm dentro de si um ânimo criativo de vida, ou diferentemente, presumindo que tal dom lhes tenha sido recusado, ao menos rejeitam o que não passa de vaidade, e esperam o momento em que serão apanhados na corrente original da vida, ou mesmo, se não estão ainda neste ponto, têm de algum modo um pressentimento confuso da liberdade — não têm ódio ou medo, mas um sentimento de amor — pois são parte da humanidade primitiva... Todos aqueles que, por outro lado, se resignaram a representar somente um produto derivado de segunda mão, que não passam de anexos da vida... a considerá-los como pessoas, são estrangeiros, intrusos... Todos os que acreditam na liberdade do espírito... estão conosco... Todos os que acreditam no ser aprisionado ou em retrocesso, ou em pôr a natureza inanimada no controle do mundo ... são estrangeiros para nós.[11]

A tentativa de Fichte de mostrar que os alemães são criativos e os franceses são mortos não nos preocupa aqui: o que interessa é sua tese de que valores são feitos, não descobertos. Em seus primeiros e politicamente radicais escritos, ao mesmo tempo que Rousseau era seu mestre, ele afirmou que valores são criados pelo indivíduo racional, e porque a razão é idêntica em todos os homens, as leis e valores de uma vida de razão os concernem a todos. Em seus trabalhos posteriores, o eu é sucessivamente identificado com o demiurgo transcendental, o grande espírito criativo, do qual somos todo aspectos ou fragmentos, vale dizer, Deus; depois, com o homem em geral; em seguida, com o povo alemão, ou qualquer grupo ou comunidade "criativo", por meio do qual o indivíduo pode exclusivamente realizar seu verdadeiro eu interior, atemporal e criativo. "O indivíduo não existe", declarou Fichte, "ele não deveria contar para nada, devendo, ao contrário, desaparecer completamente; só o grupo existe."[12] "A vida razoável

[11] *SW* vii 374-5.
[12] *SW* vii 37-8.

consiste nisso, o indivíduo deve perder-se na espécie — arriscar sua vida pela vida de todos e sacrificar sua vida pela deles."[13] A função da liberdade é realizar "completa liberdade, completa independência de tudo que não seja nós mesmos, nosso puro ego".[14] Se este ego for identificado com "o povo", então o povo tem o dever moral de realizar seu destino, por via de todas as armas da astúcia e da força.

Não estou chamando atenção para esta linha do pensamento de Fichte para indicar uma das fontes do nacionalismo místico, ou para demonstrar a perversão de seu individualismo inicial, mas para mostrar como a essência do homem passou então a ser identificada, não com a razão, que deve ser a mesma em todos os homens, mas com a fonte de ação, a vontade; os desejos do homem podem entrar em conflito, enquanto os produtos da razão — proposições descritivas verdadeiras — logicamente não podem. Só citei Fichte, mas é difícil encontrar escritores românticos que não prodigalizem passagens desse tipo: a ruptura com o mundo clássico objetivo — a imagem do mundo comum a Platão, Santo Tomás de Aquino e Voltaire — é muito dramática.

Muitos corolários política, estética e filosoficamente novos nasceram daí. O "puro ego" de Fichte, idêntico em todos os dispersos eus deste mundo, abre caminho para o artista individual ou personalidade criativa arrebatada e audaciosa, que concebe seus próprios valores e vidas, e morre em seu nome porque são *seus* valores — pois não há outra fonte a partir da qual possam elevar-se. O espírito anárquico livre, adorado no romance de Friedrich Schlegel, *Lucinde*, e em *William Lovell*, de Tieck, conduz em sua forma socializada à noção de autarquia — a sociedade fechada, centralmente planejada de Fichte e de Friedrich List, e de muitos socialistas, a qual se isola em si mesma contra interferências externas, de modo a ser independente e expressar sua própria personalidade interior sem interferência de outros homens. Esse auto-isolamento — concentração na vida interior,

[13] *SW* vii 35.
[14] *SW* vi 86-7.

naquilo que só eu posso controlar, juntamente com a definição de meu eu ou de minha comunidade em termos de algo não sujeito a influências externas — liga-se historicamente, sem dúvida, às derrotas e devastações impostas aos alemães por Richelieu e Luís XIV, e à conseqüente necessidade emocional da nação humilhada de restaurar seu respeito próprio, recolhendo-se a uma cidadela íntima ou interior que não lhe pudesse ser tomada pelo conquistador — sua vida interior, o reino espiritual que nenhum tirano poderia capturar, nenhum desastre natural destruir. No século XX, a mesmíssima necessidade, causada por derrota em guerra, conduziu a uma manifestação muito mais violenta desses sintomas defensivos-agressivos e, na seqüência dos acontecimentos, à disseminação da própria doença, que teve as conseqüências terríveis que todos conhecemos. Seja como for, sendo ou não a ambição de Richelieu (ou de Alexandre ou Júlio César), com o conseqüente sentimento de impotência do cidadão alemão (ou armênio ou romano) médio (especialmente dos intelectuais entre eles) — o fator a levar à substituição das questões pessoais, estéticas ou metafísicas por questões sociais e políticas —, o fato é que este processo, iniciado quase imperceptivelmente entre os pietistas do Estado alemão despoticamente governado do final do século XVII, levou à maior revolução espiritual dos tempos modernos. Situar tais fenômenos em seu contexto histórico é certamente muito importante; mas sua influência sobre nossa própria época é mais radical do que qualquer relato histórico possa levar a supor.

Caráter individual, vontade, atividade — isso é tudo. O trabalho deixa de ser concebido como uma penosa necessidade, tornando-se (em Fichte) uma tarefa sagrada do homem, pois somente por meio do trabalho ele poderá imprimir sua personalidade única e criativa na matéria morta que é a natureza. Isto leva aos conceitos de dignidade do trabalho e de direito ao trabalho, santificados pelo homem e não pela obra de Deus. A verdadeira natureza do homem não é a receptividade passiva — ócio, contemplação — mas a atividade. Diferenciam-se os criadores dos meros colaboradores no processo criativo, ainda mais aqueles que Fichte descreveu como entorpecidos, ou que

estão à deriva na corrente das coisas. *Das Gegebene* — o dom — é agora contrastado com *das Aufgegebene* — a tarefa que me cabe — sagrada porque advém da minha própria vontade "racional" não restringida. O conceito de vocação — *Beruf** —, que é central no ensinamento social luterano, é mantido e exaltado na filosofia romântica, salvo que a fonte de sua autoridade não é mais Deus ou a natureza, mas o interesse do indivíduo por sua liberdade de escolher seu objetivo, o fim exclusivamente capaz de satisfazer as demandas de sua natureza moral, estética, filosófica ou política. "O homem deve ser e fazer alguma coisa."[14] Saber que algo é minha missão (ou de minha nação, cultura ou igreja) não é conhecer fatos ou contemplar hipóteses em um espírito científico ou filosófico, tampouco mover-se meramente pela emoção (a emoção não é o coração do romantismo: este é um erro egrégio, cometido por muitos e muitos historiadores e críticos), mas algo mais afim ao estado do artista em seu instante de inspiração, de verdade pessoal, quando sabe o que precisa fazer para realizar sua visão interior, ao mesmo tempo uma parte de si e um comando objetivo — partindo de si para si mesmo — para agir ou viver de certo modo. Este conhecimento é de tal ordem que todas as personalidades criativas o possuem: sejam artistas, pensadores, homens de ação, que criem isolada ou coletivamente. Conhecer meu objetivo verdadeiro não é conhecer a verdade tal como concebida pelo pensamento iluminista, segundo o qual primeiro descobre-se a verdade, depois aplica-se; ao invés disso, sua ação em si expressa — é una com — suas convicções. Moral e política não são um conjunto de proposições: são ação, autodedicação a objetivos tornados concretos. Ser um homem não é entender ou raciocinar, mas agir; ser livre é idêntico a agir, fazer, criar: esta é a diferença entre os animais e o homem. O artista

* Assim como o termo alemão *Beruf*, o inglês *vocation* tem uma polissemia que vale aqui ressaltar. Pode-se traduzir por vocação (especialmente religiosa, como chamamento, predestinação), ou por qualquer profissão, trabalho ou ocupação regular, papel ou atividade. (*N. do T.*)

[14] *SW* vi 383.

cria; ele não transcreve ou descobre. Porém, como Herder havia pensado, o indivíduo está imerso no fluxo nativo de sua sociedade; a vida de uma sociedade não é a mera soma das vidas de seus membros. As comunidades, as verdadeiras comunidades criam coletivamente. E assim o modelo estético se traduz nos termos sociais e políticos destinados a desempenhar um papel tão decisivo na história da Europa moderna. Fichte o diz de maneira muito mais explícita do que Herder ou Burke. A trilha leva diretamente dele ao chauvinismo romântico dos historiadores alemães do último século.

V

Uma variante particular dessa atitude é a tentativa de Friedrich Schiller de encontrar o campo da liberdade na arte, concebida como uma espécie de jogo. O mundo material é um campo de causa e efeito que aprisiona nossos corpos, no qual nosso comportamento é determinado da maneira como as ciências naturais descrevem e explicam. O que então nos distingue do restante da natureza? Não o fato de sermos determinados menos rigorosamente do que o resto da natureza, embora talvez de um modo levemente diferente, resposta que vem a ser a dos teóricos mais antigos, mas sim de termos o poder de abstrair nosso espírito do mundo da natureza ("elevar acima"), construindo outro em que leis e regras prevalecem, livres, porque inventadas por nós. Quando estamos jogando, construímos o universo e suas leis. Crianças que brincam de "polícia e ladrão" *são* polícia e ladrão: nada as impede; as leis comuns — sociais, psicológicas, mesmo físicas — estão suspensas; podemos alterar qualquer coisa, até mesmo, talvez, as leis da lógica, como escolher nossa imaginação. Este mundo "monumental" é aquele em que nossa imaginação e razão têm pleno alcance. Nesse mundo, a virtude é recompensada; a divindade, a beleza e a verdade são celebradas, e o vício é punido, ao passo que manifestamente não o são no assim chamado mundo real. A arte é literal-

mente um jogo, invenção, criação a partir de nada, em que tanto os conteúdos do mundo quanto as regras que ele obedece são moldadas segundo nossos próprios desejos livres e não restringidos. Por meio disso podemos escapar, sempre que quisermos, e nos libertar da roda da vida física. Este é o mundo da arte, da moral e da razão. Seus valores não são descobertos, mas criados, e a relação destes valores é aquela que quisermos fazer. Assim, Schelling também concebe o mundo como uma atividade criativa contínua do Espírito Absoluto, e os graus de *insight* ou compreensão dos homens segundo sua capacidade criativa. Entre estes, como fez Bergson mais tarde, ele inclui filósofos, artistas, poetas, historiadores e políticos, como possuidores de um conceito muito mais profundo da história dos homens e de todos os processos de sua vida, biológica, fisiológica, psicológica, muito mais profundo do que o dos que pensam poder aplicar modelos inadequados, inspirados nas ciências "mortas" da química ou da matemática, ao fluxo "vivo" da vida. Mais do que qualquer outro pensador de seu tempo, Schelling concebeu que os valores e mitos, muito longe de serem auto-engano dos povos antepassados, ou mistificações deliberadas de padres e poetas, eram encarnações concretas do impulso humano de criar, que o homem compartilhava com toda a natureza. Ecoando Vico, ele afirmou que os homens só compreendiam o que viam a partir de dentro, como atores, e não de fora, como observadores. Isso serviu para separar, entre os estudiosos tanto da natureza, quanto da história e da arte, os mortos dos vivos. Como doutrina metafísica, os ensinamentos de Schelling permaneceram obscuros e esotéricos; mas na verdade tiveram influência suficiente para alimentar a já inchada torrente da política romântica, especialmente com a noção de que os objetivos da vida social são criação de homens de gênio inspirados, que procediam, não por raciocínio cuidadoso, mas por lampejos de revelação, imensos saltos irracionais, levando com eles o restante da humanidade em um grande ímpeto criativo adiante, libertador das forças escondidas em seu bojo.

VI

As conseqüências políticas daí advindas são altamente novas e inusitadas. Se apenas nós somos os autores dos valores, então o que importa é nosso estado interior — motivo, não conseqüência. Pois não podemos controlar conseqüências: elas são parte do mundo natural, o mundo das causas e efeitos, da necessidade, não o mundo da liberdade. Só podemos ser responsáveis por aquilo que está em nosso poder. Daí uma escala transformada de valores morais e políticos, algo completamente novo na consciência européia. O que interessa agora é motivação, integridade, sinceridade, fidelidade em princípio, pureza de coração, espontaneidade; não felicidade, potência, sabedoria ou sucesso, ou beleza natural, ou outros valores naturais, que estão fora do reino da liberdade moral, pois dependem de fatores externos totalmente fora de nosso controle. O erudito, o especialista, o homem que sabe, que alcança felicidade, virtude ou sabedoria por meio da compreensão, ou da ação fundada em compreensão, é substituído pelo herói trágico, que busca realizar a si próprio a qualquer custo, contra quaisquer adversidades, não importam as conseqüências; e se, num sentido concreto, ele consegue ou não, isso é irrelevante.

As três pressuposições fundamentais da velha perspectiva são destruídas por esta inversão de valores. Em primeiro lugar, o homem não tem natureza identificável, seja estática ou dinâmica, pois cria a si mesmo: ele cria seus próprios valores e, por isto, transforma a si mesmo, e o eu transformado cria novos valores, de modo a não ser sequer possível dizer *ex hypothesi* que desfecho terá sua tentativa de realizá-los; pois ele só pode tentar — e não pode ser responsável pelas conseqüências, ou saber se conseguirá ou não o que quer. Em segundo lugar, considerando que os valores não são descobertos, mas criados, nenhum sistema de proposições pode ser construído para descrevê-los, pois eles não são fatos, não são entidades no mundo; não estão disponíveis para serem identificados e classificados por uma ciência ética ou política, empírica ou aprioristicamente. Finalmente, não há garantias de que os valores de diferentes civilizações, nações ou indivíduos irão

necessariamente se harmonizar. Pode haver choques entre valores de um mesmo indivíduo em diferentes tempos, ou até em um mesmo tempo. Quem vai dizer que o conhecimento é sempre compatível com a felicidade? Conhecer o mundo pode mergulhar quem o conhece na miséria; a justiça pode excluir a piedade; a igualdade pode restringir a liberdade; a eficiência pode matar a espontaneidade; a virtude pode eliminar o prazer, o poder ou o conhecimento. O conhecimento pode terminantemente não ser um valor moral, embora nenhum filósofo após Platão tenha feito tal negação. Pois é possível conhecer tudo que é passível de conhecimento, e ainda assim abraçar o mal, se for esta a inclinação do que conhece: se o homem não for livre para escolher o mal, não seria verdadeiramente livre, e a criação se tornaria uma autopropulsão quase mecânica nos trilhos da onisciência infalível, harmoniosa e sem fricções, mas contraditória com escolha ou liberdade. Quando um homem persegue seus próprios valores, o que aprendemos a admirar nele é sua atitude espiritual — a sinceridade, a intensidade, a dedicação com que busca seguir a luz dentro de si. Não podemos dizer se vai conseguir criar uma obra de arte, uma forma de vida, um movimento político, um sistema filosófico. Tudo o que está em seu poder é fazer o esforço. Só há um ato completamente imperdoável — trair aquilo em que se acredita. Este credo pode tomar a forma de um fanatismo desenfreado e conduzir a resultados assustadores.

A imagem heróica do século XIX é aquela de Beethoven: um homem talvez ignorante, rude, autocentrado, bárbaro, em guerra com a sociedade ou consigo mesmo, mas desde que sirva a seu ideal, obedeça a sua voz interior, ele está salvo, é autônomo. Somente se negar a si próprio, ou vender-se por dinheiro ou posição, ou por conforto, poder ou prazer — os bens do mundo externo —, o homem comete o pecado mortal de se tornar uma coisa, algo heteronômico, um objeto natural. Só a motivação, o *état d'âme*, conta. Se eu acredito em uma forma de vida e você acredita em outra, e as duas entram em conflito, é muito melhor lutar, e que um ou ambos sejamos mortos, do que fazer concessões que traiam o que é sagrado para cada um de nós. O conceito de idealismo como atributo nobre é inteiramente novo.

Louvar uma pessoa como idealista é dizer que ela está preparada para dar a vida em nome dos fins em que acredita acima de tudo. A questão de saber se esses fins são corretos já não é mais inteligível, porque todos os homens — inclusive todos os que acreditam que a força criativa não é o indivíduo, mas uma cultura, uma nação, uma igreja, uma tradição — vivem mediante sua visão única e particular.

Tal postura é inusitada, haja vista não poder ser compreendida antes de meados do século XVIII. Sem dúvida, para um cristão sempre foi legítimo morrer por sua fé; mas isso porque aquela era a verdadeira fé, e somente por meio dela um homem podia ser salvo, a qual, conseqüentemente, constituía o valor mais elevado de sua escala, e não um valor somente seu, mas de toda a espécie humana. Se um cristão matasse um muçulmano em uma cruzada, ou um católico a um protestante em uma das guerras de religião, ele não cuspiria, se fosse um homem clemente, na tumba de seu adversário morto: ele provavelmente lamentaria que homens tão bravos, talvez até amáveis, pudessem morrer em nome de uma fé falsa. O fato de sustentarem sua fé sinceramente, e darem suas vidas por ela, longe de mitigar seu pecado, tornava-o ainda pior. Se a fé era falsa ou viciosa, então quanto mais puro, intenso, apaixonado e "autêntico" fosse o apego do inimigo à sua crença ou heresia, menos merecedor seria ele de admiração.

A atitude romântica é diametralmente oposta a esta. Havia, no começo do século XIX, uma profunda admiração por mártires, minorias, todos os que lutassem contra adversidades esmagadoras, aqueles que, no interesse de seus ideais, não hesitavam em buscar a destruição indubitável. Há grande recompensa na resistência em nome da própria causa, na derrota e no fracasso, em oposição a concessões, transigências e sucessos mundanos. Um homem que dedique todas suas energias à expressão do que há dentro de si, mesmo que fracasse, e produza, não uma obra-prima, mas, como o pintor demente de Balzac, um caos de cores, terá conseguido preservar sua semelhança humana e salvar sua alma, enquanto um pintor da moda, que terá prostituído seu dom, não. Isso pouco significaria para Aristóteles, que só considerava admirável a realização; bem como para um cristão do século XVI, que

só se preocupava com a verdade — a verdade pública, objetiva e universal. Em meados do século XVIII, em *Minna von Barnhelm*, de Lessing, o idealista, major Tellheim, é uma figura tocante, animada por altos ideais — honestamente orgulhosa — mas absurda: vinte e cinco anos mais tarde, o idealista é o herói trágico, como Karl Moor, em *The Robbers*, de Schiller, e, posteriormente, todos os Don Juans, Faustos, Medéias e outras heroínas e heróis rebeldes e satânicos.

Este subjetivismo conduz a uma inversão de valores; adoração da integridade e da pureza, em oposição à eficiência ou capacidade da descoberta e do conhecimento; liberdade contra felicidade; conflito, guerra, auto-imolação *versus* concessões e tolerância; o gênio indômito, o proscrito, o herói sofredor, os *giaours*, Laras e Cains de Byron contra a sociedade submissa, civilizada, respeitável ou filistéia, chocada pelos clamores e padrões dos rebeldes. É a moralidade do assumir-se, entregar-se e afirmar-se, contra aquela da prudência, do cálculo e do realismo. É nesta época que a palavra "realismo" torna-se pejorativa e adquire implicações de crueldade, cinismo e concessão vergonhosa a valores inferiores. "*Give all thou canst*", exclama Wordsworth; "*high Heaven rejects the lore / Of nicely-calculated less or more*".*[16] O paraíso aceita aqueles que os homens rejeitam: os heróis de Schiller, os pensadores e fazedores solitários das peças de Ibsen, bem como os individualistas mais violentos de Kleist ou Stendhal e Balzac — o príncipe de Homburg, Julien Sorel, Rastignac, os fazedores heróicos de nações de Carlyle, Steerforth, os personagens diabólicos de Dostoievski.

Se o novo ideal estético do romantismo é relativamente inócuo em termos sociais, a veneração do individualismo político pode assumir uma forma mais sinistra. A contraparte de Beethoven é Napoleão. Napoleão foi representado por seus admiradores românticos como alguém que estaria fazendo com seres humanos o que Beethoven fazia

* "Dá tudo que puderes"; "o Paraíso rejeita o saber acumulado / Do mais ou menos conformemente calculado". (*N. do T.*)

[16] "Tax not the royal Saint", *Ecclesiastical Sonnets* 3. 43.

com os sons, ou Shakespeare com as palavras. Ou bem os homens são dotados de poderes criativos ou bem não o são, e se não o forem, se forem "entorpecidos ou passivos", têm de servir aos fins dos criadores, alcançando sua realização no fato de serem moldados por eles; e embora possam ser coagidos, torturados e destruídos no processo, estarão, ainda assim, por meio dele, sendo erguidos a um nível mais alto do que poderiam alcançar por seus próprios esforços. Sua agonia contribui para uma grande obra de arte. O império de Napoleão é visto como a contrapartida de uma sinfonia, um épico — a vasta criação de um espírito humano livre. E assim Victor Hugo, Vigny e Tieck. Esta é a doutrina que está por trás do nacionalismo, do fascismo e de todos os movimentos que se apóiam numa moralidade cujo modelo de liberdade derivou da criação artística, ou de impulsos vitais de auto-realização, substituindo-se àquele conceito mais velho da ciência ou da felicidade ou do conhecimento racional; concebendo a liberdade como libertar-me de tudo aquilo que a mim resiste.

Trata-se pois de uma vasta revolução das idéias. O subjetivismo em que se funda esta revolução continua a atuar sobre nós e nossas idéias políticas. Empreendeu-se, certamente, uma contra-revolução, tanto por Hegel quanto por Karl Marx — uma tentativa de restaurar valores objetivos, sem dúvida não inspirados em qualquer conceito de lei natural imutável, mas naquele de forças objetivas encarnadas na autotransformação histórica de sociedades, nações, Estados ou classes. A seu modo muito diferente, estes pensadores ensinaram que a noção de uma harmonia natural de interesses era superficial, e que o conflito, concebido como oriundo de necessidades metafísicas ou de modelos de desenvolvimento social, era intrínseco ao indivíduo e às sociedades. Eles afirmaram que resistir ao que está fadado a vencer porque sua vitória está contida no desenvolvimento da própria "razão" — por exemplo, o crescimento do Estado ou os interesses de uma dada classe — seria iníquo e tolo, pois o princípio sobre o qual se fundaria tal resistência seria anti-racional. A história das instituições é a história do desenvolvimento da razão humana, e tentar deter ou atrasar este movimento significa apoiar-se em princípios e métodos

tornados obsoletos pelo próprio processo da história; agarrar-se ao que é obsoleto é contrário à moralidade — e certamente imoral, pois a moralidade evoluiria de par com as necessidades e tendências em evolução de uma humanidade que busca objetivos racionais. Kant, que foi o primeiro entre os pensadores seculares a se indagar sobre o grande fosso intransponível existente entre dever e interesse, era suficientemente cria do Iluminismo para acreditar que o justo seria recompensado. Isso não pôde ser demostrado racionalmente: mas um mundo em que o honesto e o justo sofrem é um mundo mau, e ele rejeitou esta possibilidade através de um ato de fé na bondade infinita de Deus. Lessing, Chateaubriand, o jovem Kleist e o Schiller da meia-idade fundaram sua crença numa ordem secular sobre as mesmas e precárias fundações — quixotescas, não-racionais. Para Kleist, porém, estas fundações se desintegraram: como Joseph de Maistre, ele não via qualquer saída racional ou pessoal para o espetáculo da perda de sentido da vida devido à violência, crueldade e frustração crescentes e inexplicáveis. Hegel aceitou corajosamente que a história era a história de um conflito crescente — como o "altar de sacrifícios"[17] da humanidade — e, com grande engenho e ousadia, tentou representar este campo de batalha como um processo objetivo que, por corresponder ao crescimento do autoconhecimento pelo homem, podia ser representado como a realização do homem como ser racional, como exigência da razão — a qual, em última análise, é idêntica nos homens e no mundo externo, e busca realizar uma harmonia última — e, conseqüentemente, o verdadeiro campo da autodeterminação e da liberdade humana. O progresso — processo de tomada de consciência, de libertação de tudo aquilo que obstrua a marcha do espírito — culminará necessariamente no triunfo da razão, quando tudo será transparente, real e harmonioso. Marx traduziu este transbordamento angustiado em termos materiais — socioeconômicos: e também em sua doutrina há uma idade de ouro, em que a espécie humana, integrada, liberta da servidão e das ilusões que dela são sintomas, será feliz para

[17] *Sämtliche Werke*, org. Hermann Glockner, vol. 11, Stuttgart, 1928, p. 49.

sempre. E assim estamos de volta a Platão, à lei natural e à *philosophia perennis*: a menos que criemos as condições necessárias para compreender — e que compreendamos e ajamos de acordo —, a realidade continuará nos dividindo e destruindo.

Esta tentativa de restaurar modelos objetivos não foi completamente bem-sucedida; não obteve nenhuma vitória decisiva. A moralidade subjetiva do movimento romântico penetrara demasiado profundamente na consciência européia. Os homens estavam prontos a se revoltar, e sem dúvida a morrer, em nome de princípios que não viam como locais ou temporários, nem tampouco como expressivos do interesse de um dado grupo ou civilização, mas sim como sendo ao mesmo tempo absolutos e pessoais, isto é, caucionados por nenhum dos critérios objetivos capazes de verificar proposições factuais ou conferir universalidade a verdades universais, objetivas e concernentes a todos os homens.

E esta perspectiva, vejam bem, renovou-se em parte nos nossos dias, sob a forma de existencialismo, particularmente em sua variedade estética. Para esses pensadores, os valores não são fatos, o mundo é *wertfrei*, livre de valores, não persegue objetivos, não acarreta quaisquer proposições avaliatórias, nem éticas, estéticas ou políticas. O mundo se põe diante do homem como um desolado conjunto de fatos em que ele pode discernir padrões, em relação aos quais pode ter atitudes, mas que nada ditam em si mesmos. Deduzir que esta ou aquela ordem moral ou *establishment* político é melhor, ou mais desejável, ou mais racional, por causa da estrutura das coisas em geral, é, para pensadores desse tipo, mero auto-engano — oriundo do anseio patético de encontrar apoio para suas opiniões na natureza das coisas. Pois as coisas não têm, neste sentido, natureza; suas propriedades não têm relação lógica ou espiritual com propósitos ou ações humanos. A liberdade que, para os existencialistas bem como para os românticos, distingue os homens dos objetos na natureza consiste precisamente em seu engajamento e compromisso com este ou aquele curso de ação, esta ou aquela forma de vida, os quais não podem se justificar a partir de fora de si mesmos. É mera covardia — uma tentativa de coop-

tar a si mesmo ou a outros — procurar um álibi fora da vontade humana, em alguma autoridade externa: natural, histórica, social ou moral. Além disso, trata-se de uma contradição de termos. Autoridade, justificação, propósito — estes são conceitos que só surgem no curso das decisões tomadas por indivíduos no sentido de viverem ou agirem desta ou daquela maneira; sua transferência para agências externas, divinas ou naturais só pode originar-se na fraqueza, no medo de admitir que nós, e somente nós, somos responsáveis pelo que fazemos na área que nos é dada, para o que não podemos fornecer razão, salvo ser aquilo o que almejamos, serem aqueles os objetivos que são nossos, porque os escolhemos — pois não há e não pode haver nada a que possamos apelar, mas somente, como certa vez observou Benjamin Constant, o eco de nossas próprias preces, anseios e lamentos, que retornam sobre nós da abóbada de bronze de um mundo impessoal, como se fossem vozes de fora. Esta postura não está longe da posição ética emotiva — tudo isso era permitido pelo rigoroso positivismo moderno —, pela qual, também, nossos julgamentos políticos e morais, na medida em que envolvem valores, nada descrevem, embora possam exprimir, conter ou encarnar atitudes da mais crucial importância para nós, mas não sob a forma de proposições, pois estas têm de ser verdadeiras ou falsas; ao passo que atitudes éticas, crenças e fidelidades políticas não descrevem nada. Por conseguinte, não são verdadeiras ou falsas, são somente o que são, formas de vida, intenções, escolhas, maneiras de ver, políticas, estados de espírito ou sentimento ou vontade — individuais ou coletivos, determinados ou livres.

VII

Em conclusão, há de se dizer: a nova transvalorização romântica substituiu a moralidade da motivação por aquela da conseqüência, a

da vida interior por aquela da eficácia no mundo externo. Que efeito terá tido isso sobre as idéias do homem da rua, os membros não-filosóficos das sociedades ocidentais? Profundo, transformador, mas não decisivo. Pois me parece que a velha moralidade, que julgava os atos dos homens como fazia Aristóteles, ou os utilitaristas, ou todas as outras escolas da moralidade objetiva (inclusive antinomistas como os seguidores de Hume e de Montesquieu, e de Herder também), vale dizer, em grande medida nos termos de suas conseqüências — esta moralidade não soçobrou diante desta onda revolucionária. Sobre o que estarão fundados nossos próprios julgamentos políticos? Acreditamos nós realmente que julgamentos de valor não sejam julgamentos, mas atos arbitrários de compromisso e auto-engajamento? Acreditamos nós que as ciências do homem sejam irrelevantes para os propósitos políticos, que a antropologia, a psicologia e a sociologia só possam nos instruir sobre meios, sobre técnicas? Na frase de Lenin, "Quem em quê?",[18] quem fica com o quê, onde, quando, como? Tendo em vista o fato de valores entrarem em conflito, acreditamos que não haja realmente razões para escolhermos uns em vez de outros, de tal modo que se homens ou grupos de homens estiverem sob o fascínio de perspectivas diferentes, isto representa o fim da questão, e por esta razão a guerra entre eles é o procedimento mais honrado (para os que acreditam em honra), mais honorável, em todo caso, do que tentar encontrar uma solução intermediária que só satisfaça parcialmente as verdadeiras crenças de ambos dos lados?

Para mim, a resposta parece ser sim e não. Certa vez, Kant observou com verdade (em um aparte) que, do madeiro encarquilhado da humanidade, nada de reto jamais fora feito.[19] Acabamos por acreditar tanto na moralidade da motivação quanto naquela da conseqüência. Admiramos a eficiência, a beleza, a inteligência e as virtudes naturais:

[18] V. I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 44, Moscou, 1964, p. 161.

[19] "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784): *Kant's gesammelte Schriften*, Berlim, 1900 (doravante *KGS*), vol. 8, p. 23, linha 22.

como os aristotélicos, os utilitários e os marxistas, pensamos bem daqueles que beneficiaram de fato a humanidade em termos de valores que a grande maioria dos homens, por longos períodos de tempo e em uma grande maioria de lugares, adotou como seus próprios, e nós os admiramos, quaisquer que sejam seus motivos. Mas também, como os liberais e os existencialistas (e temo ter de acrescentar aí os nacionalistas e até os fascistas), admiramos a moralidade da motivação, admiramos aqueles que, quaisquer que sejam as conseqüências antecipadas de seus atos, são movidos por seus fins, os quais nós e eles valorizamos em si mesmos, sem pensar nas conseqüências.

Admiramos homens incitados pela cobiça do poder, pela inveja ou pela vaidade monomaníaca — mesmo que possamos detestar essas características —, desde que tenham realizado algo que consideremos benéfico para a humanidade. Admiramos Pedro o Grande, Frederico o Grande ou Napoleão, e, não importa o quanto possamos considerar baixos seus motivos, os chamamos de grandes, e estudamos suas vidas e atos. Nossa opinião sobre a potencialidade humana é profundamente afetada por tais estudos. Respeitamos as opiniões daqueles que, como Tolstoi, desejaram minimizar o papel que eles desempenharam, ou daqueles que, como H. G. Wells, pretenderam denegri-los como excêntricos, irrelevantes, subjetivos e a-históricos, por serem movidos por intuitos ignóbeis ou perseguirem fins inferiores. Ao mesmo tempo, não vemos certos inquisidores e exterminadores — como Torquemada, João de Leiden ou Lenin —, mesmo que abominemos suas opiniões, meramente como agentes humanos de tal ou qual grau de importância em causar mudanças históricas, mas como seres humanos a quem atribuímos um valor moral (e político) positivo, em virtude da sinceridade e da inteligência de seus motivos. Não os vemos meramente como maus porque causaram sofrimentos disseminados e imerecidos, como certamente nos teriam causado os utilitários — James Mill ou Bentham — e seus discípulos de hoje.

Isso é nitidamente contraditório; mas tal é o caso. Somos herdeiros de duas tradições. A tradição mais recente subverteu até certo grau a mais antiga; com a conseqüência de que, diante dos que se obs-

tinam teimosamente em continuar a tradição anterior, seja sob a forma de marxismo, por exemplo, ou da Igreja romana, os que rejeitam tais doutrinas se queixam de sua excessiva indiferença moral ao sofrimento causado a homens por outros homens, de sua objetividade demasiado impiedosa. A maioria dos membros civilizados das sociedades ocidentais persevera em atitudes que causam mais desconforto lógico do que moral: saltamos embaraçosamente de um pé para outro, do motivo para a conseqüência, do avaliar caráter para o avaliar realização. Pois devemos agradecer à última grande revolução de valores e padrões o desenvolvimento desta capacidade logicamente insatisfatória, mas histórica e psicologicamente enriquecida, de compreender homens e sociedades. Nenhum movimento, da opinião humana teve até agora alcance e efeito semelhantes. E ele continua à espera de seus historiadores: pois, a menos que isso seja compreendido, nenhum movimento político moderno será, para mim, completamente inteligível. Só isto já me parece razão suficiente para dar atenção a este fenômeno extraordinário e, às vezes, sinistro.

Engajamento artístico
Um legado russo

Minha proposta se desdobra em duas: primeiro, fornecer uma ilustração de um fenômeno da história cultural moderna que me parece interessante e importante, mas raramente enfatizado, talvez por ser demasiado manifesto; e segundo, apresentar a defesa de alguns dos fundadores da *intelligentsia* liberal russa, contra a falsa acusação, feita com demasiada freqüência, de que, mesmo involuntariamente, eles teriam forjado alguns dos elos das correntes em que foram presos os artistas soviéticos, particularmente os escritores, em nosso século. Comecemos portanto pela primeira delas.

I

Mais de um crítico russo no século XIX observou que todas as idéias com alguma conseqüência no pensamento russo, fora das ciências naturais e outras disciplinas especializadas — todas as idéias gerais — vieram do estrangeiro; que nenhuma doutrina ou perspectiva filosófica, histórica, social ou artística portadora de alguma vida nasceu em solo russo. De um modo geral, isto é verdade, penso eu: porém, o que é mais interessante, parece-me, é que todas essas idéias, qualquer que seja sua origem, encontraram na Rússia um solo espiritual tão receptivo, tão fértil, que logo se desenvolveram e desdobraram em formas amplas e luxuriantes; sendo por isso transformadas.

As razões históricas para tal são bastante familiares. Na primeira metade do século XIX, o número de russos educados era reduzido e culturalmente isolado da massa da população, sendo portanto obrigado a buscar sustento espiritual em outra parte. Isso, por sua vez, engendrou uma fome de idéias — quaisquer idéias — no seio desta minoria, uma avidez acrescida por muitos fatores: a disseminação lenta mas constante da educação, até alcançar os grupos socialmente descontentes; o contato com as idéias liberais do Ocidente por meio de livros e dos *salons*, e mais ainda através das visitas ao Ocidente, especialmente a partir da marcha dos exércitos conquistadores para Paris em 1814-15; a busca de fé e ideologia para preencher o vácuo deixado pela erosão da religião e a crescente inadequação de um absolutismo medieval posto a nu em um país "em desenvolvimento"; e, especialmente, a dolorosa busca de uma solução para a "questão social" — a ferida aberta pela existência de um profundo fosso a separar os privilegiados e letrados da grande massa de seus irmãos oprimidos, miseráveis e analfabetos, cuja condição levou os seres humanos entre eles a um sentimento intolerável de indignação e culpa pessoal.

Tudo isso é bastante conhecido. O que quero enfatizar, contudo, é que este entusiasmo apaixonado, e freqüentemente acrítico, com que novas idéias são às vezes recebidas em regiões atrasadas, infunde-lhes tal emoção, esperança e fé, que, nesta nova condição, mais intensificada e simplificada, elas se tornam mais formidáveis do que eram em seus primórdios em suas terras natais, onde se acotovelavam e colidiam com outras doutrinas e teorias, formando um clima de idéias em que nenhuma corrente ou tendência isolada era dominante ou irresistível. Transformadas e vitalizadas pelo contato com a inexaurível imaginação russa — sendo levadas a sério por homens resolvidos a praticarem aquilo em que acreditavam —, algumas dessas idéias retornaram ao Ocidente, produzindo um grande impacto. Partindo como doutrinas seculares, teóricas e abstratas, retornaram como fés ardentes, sectárias e quase religiosas. Foi o que aconteceu, por exemplo, com o populismo, que derivou de Herder e dos alemães, mas em sua roupagem russa viajou muito além da Europa Central, tornando-se

hoje um movimento explosivo mundialmente disseminado; foi o que aconteceu com o historicismo, particularmente em sua forma marxista; foi o que aconteceu, e ainda mais, com a concepção de Partido Comunista, a qual, não importa o quão intimamente tenha sido deduzida dos princípios enunciados por Marx e Engels, foi transformada por Lenin em um instrumento sequer sonhado por seus pais fundadores.

Eu chamaria este processo de "ricochete" ou "efeito bumerangue". Não sei se há qualquer paralelo significativo no passado: ao retornar, o estoicismo grego, transformado pelos romanos, não voltou para transformar o mundo dos mediterrâneos orientais; tampouco pode-se afirmar de maneira plausível que a influência da América fora de suas fronteiras tenha levado a uma segunda conquista da Europa pelas idéias de Locke, de Montesquieu, do puritanismo ou do direito comum. Parece, ao invés disso, que a interação entre a Rússia e o Ocidente tenha em si algo de *sui generis*, apesar do efeito das idéias ocidentais, ao invadirem países culturalmente atrasados, não ser único nem inabitual. É um desses efeitos bumerangue que gostaria de discutir; a saber, o fenômeno artístico, e em particular no compromisso, ou *engagement* literário, como passou a ser chamado, que tanto dominou o pensamento e a arte russos, tendo, por este meio, efeitos tão profundos em todas as partes do mundo, embora sua influência possa agora já ter deixado para trás seu momento culminante.

É claro, a doutrina de ser o artista socialmente responsável — responsável perante a sociedade — pelo que faz é muito antiga. Platão, que é, suponho, o primeiro escritor europeu a colocar a questão (assim como foi o primeiro a levantar uma maioria de assuntos de interesse permanente no Ocidente), toma isso como concreto e definitivo. Em *Ion*, o poeta é o visionário inspirado que conhece a verdade e a diz sob influência sobrenatural. Em *A República*, ele é um mentiroso talentoso causador de danos. Em ambos os casos, sua importância social não é negada. Tampouco, até onde sei, ninguém negou ou minimizou explicitamente o poder e a responsabilidade do artista no mundo clássico do período posterior ou na Idade Média. O escritor, ou sem dúvida todo artista, deve ser um professor de virtudes ou aptidões, um glorificador

de um costume ou regime, um propiciador de prazeres e gosto, um visionário inspirado, ou um artífice que forneça conhecimentos proveitosos ou expresse palavras úteis. Mesmo no Renascimento, que tinha inclinações por doutrinas utilitárias, o artista em seu apogeu é semidivino, *sicut deus*, pois cria um mundo paralelo àquele de Deus, porque anima sua obra de arte com sua própria alma criativa, como Deus anima o mundo real; e, assim, criar é maravilhoso, porque é uma forma de ser uno com a *anima mundi*, o espírito que, para a cristandade neoplatônica, informa e move o universo. Dante, Tasso, Milton eram vistos por seus admiradores, e talvez por si mesmos, como visionários divinamente inspirados; outros eram vistos como propiciadores de deleite e encanto — Boccaccio, Rabelais, Shakespeare provavelmente se viam desta maneira. Toda arte tem um propósito além de si mesma: dizer a verdade, instruir, aprazer, curar, transfigurar o homem; ou servir a Deus, embelezando seu universo e incitando os corações e mentes dos homens a cumprir seus propósitos (ou da natureza).

A doutrina da arte pela arte, e a negação correspondente da responsabilidade ou função social do artista, a doutrina de que o artista cria como o pássaro canta no galho da árvore, como a açucena dá flor, aparentemente sem nenhum propósito ulterior, e que é conseqüentemente um filho da natureza, autorizado a olvidar, se assim o desejar, as precárias construções humanas que o cercam — a noção, quero dizer, de que a justificativa da arte é a própria arte — é uma doutrina recente, uma reação à opinião antiga, tradicional, a qual se tornou opressiva ou pelo menos não mais convincente. A noção de fins em si mesmos — de um objetivo perseguido pura e tão-somente por si mesmo — não se encontrará, tanto quanto eu saiba, no mundo clássico ou, fora dele, nas grandes religiões do Ocidente. O universo e as atividades do homem dentro dele são vistos como parte de um modelo unitário singular, qualquer que seja sua concepção: harmonia estática fora do tempo e do espaço ou drama cósmico evoluindo na direção de um clímax apocalíptico ou transcendente; ou, em termos mais humanistas e menos teleológicos, como busca de felicidade ou verdade, de conhecimento, justiça ou amor, ou de realização das

capacidades criativas do homem — o grande esquema monístico de auto-realização total. A noção de um fim a ser perseguido em si mesmo, independentemente das conseqüências, sem importar se tal busca é ou não compatível com outras atividades, ou com o curso da natureza, ou com a estrutura do mundo — tudo isso deriva de uma corrente do protestantismo (e, talvez, do hebraísmo) que primeiro se explicitou plenamente na Alemanha do século XVIII, talvez até antes de Kant. Uma vez anunciado o princípio do dever pelo dever, o encanto da unidade foi quebrado, e a aceitação de uma pluralidade de objetivos independentes, e mesmo incompatíveis, tornou-se uma ideologia possível. Beleza pela beleza, poder pelo poder, prazer, glória, conhecimento, a expressão da personalidade e do temperamento únicos do indivíduo — tudo isso (e seus opostos) podia ser concebido como fins em si mesmos, independentes uns os outros; estes fins não eram perseguidos por serem objetivamente reconhecidos como ingredientes indispensáveis de um propósito universal, mas por serem objetivos de alguém — do indivíduo ou de uma nação, de uma igreja, cultura ou raça. A ascensão da auto-expressão como categoria dominante, tanto individual como coletiva, oposta à busca da verdade objetiva à qual deveria se submeter todo aquele que indaga, está no cerne tanto do romantismo como do nacionalismo, do elitismo, do anarquismo e do populismo.

Foi este o solo em que, com o tempo, brotou a doutrina da arte pela arte. Ela nasceu como um protesto do artista contra as tentativas de atrelá-lo a algum propósito estranho, por ele considerado alienígena, constringente ou degradante. Tal é a posição de Kant, Goethe, Schelling e dos Schlegel. Ela é antiutilitarista e se dirige contra os esforços dos jacobinos ou do Directoire, ou de Napoleão, para mobilizar artistas e, particularmente durante a Restauração, para refrear as idéias subversivas, conduzindo a arte e o pensamento para sendas política ou religiosamente desejáveis. Depois de 1830, tomou a forma de um clamor veemente contra a comercialização da arte, contra o domínio do consumidor burguês, a concepção do artista como fornecedor para um mercado de massa; de uma rejeição da maldisfarçada

demanda de que vendesse sua integridade, seus dons e sua independência por dinheiro, fama, popularidade ou favores oficiais. A revolta romântica contra a uniformidade, as leis, a disciplina e a conformidade com quaisquer regras não livremente auto-impostas (ou, ainda melhor, geradas espontaneamente pelo artista criativo para seus próprios fins) se fundiu com a denúncia do brutal processo de nivelamento da industrialização, e de seus efeitos — a arregimentação, degradação e desumanização dos homens. As imagens heróicas na mitologia do protesto são aquelas do artista solitário cuja vida real está dentro de si mesmo, em sua arte, são as imagens de Chatterton, Lenz, Beethoven e Byron, homens que desprezavam ou desafiavam as sólidas fileiras inimigas da arte ou da cultura face a face — o público corrupto e filisteu, a turba bárbara, as igrejas, a polícia, os coturnos militares. Mesmo leões do romantismo como Scott, Balzac e Hugo foram denunciados pela ala mais extrema dos "puros", por traírem o clamor sagrado, prostituindo sua arte, rebaixando-a ao gosto das massas, escrevendo por dinheiro ou fama, como Dumas ou Eugène Sue.

A base filosófica para tal foi fornecida por críticos e professores sob o encanto da proclamação de Kant sobre o desinteresse como condição última de todos os valores — verdade, retidão, beleza. Esta é a mensagem dos legisladores parisienses, Sacy, Quatremère de Quincy, e posteriormente de Cousin, Jouffroy e sem dúvida Benjamin Constant, que via o terror jacobino e a arregimentação do indivíduo como um pesadelo, e já falava de "arte pela arte" em 1804. Se, no começo, o inimigo do artista livre era o *establishment* — o Estado, a Igreja, o mercado, a tradição —, não demorou muito para se abrir contra ele uma segunda frente, a partir da Esquerda: e isto já desde o primeiro movimento coletivista, inspirado por Saint-Simon e Fourier, o qual, de seus ataques contra a irresponsabilidade do século XVIII frívolo e hedonista, passou a atacar seus emuladores do século XIX. Schiller dissera que, numa sociedade dividida, em que os homens se desviaram de sua alma verdadeira integral, a qual foi uma vez una e harmoniosa, a função da arte era vingar a natureza ofendida, e buscar restituir homens e sociedades a si mesmos. Somente a arte, somente a

imaginação, pode curar a ferida infligida pela divisão do trabalho, a especialização das funções, pelo desenvolvimento da sociedade de massas, a mecanização crescente do homem.

A função da arte torna-se assim terapêutica, a recriação do homem íntegro, não-subjugado. Mesmo Goethe, com todo seu ódio contra tudo que sugerisse utilitarismo, inclina-se na direção dessa visão rousseauniana, a idéia da arte como *Bildung* — a formação do caráter humano integral. Saint-Simon foi ainda mais longe. Estupidez, ignorância, irresponsabilidade e preguiça teriam causado o grande desastre da revolução jacobina — a destruição, pela turba brutal, do intelecto e do gênio, o triunfo das forças das trevas. Nem o senso comum e nem mesmo o gênio bastariam. A sociedade teria de ser reconstruída sobre novas fundações "adamantinas" racionais, proporcionadas por especialistas sociais — homens que entendam a natureza e as metas dos processos sociais: os artistas teriam um papel especial a desempenhar na reconstrução pacífica da sociedade. Pois, para o artista, participar na criação de uma nova sociedade racional equivale a não desviar sua arte para um objetivo alienígena.

Os saint-simonianos foram o primeiro grupo de pensadores a desenvolver algo parecido com uma doutrina coerente ou uma ideologia abrangente: a arte, pensavam eles, nada é se não for comunicação; seu propósito é expressar a consciência do homem de suas necessidades e seus ideais, condicionados pelas necessidades e ideais da classe à qual pertence, classe esta, por sua vez, determinada pelo estágio particular do desenvolvimento tecnológico da sociedade à qual ela pertence. Considerando que toda expressão em palavras ou outros meios é inevitavelmente uma tentativa de agir, convencer, exortar, denunciar, expor, advertir ou apresentar uma visão particular, deve tornar-se consciente e ser usada para servir um ideal coerente de vida, fundado numa compreensão verdadeira, isto é, científica, do processo histórico. Somente uma tal compreensão pode determinar os verdadeiros objetivos de uma dada sociedade e os papéis apropriados a serem desempenhados por este ou aquele indivíduo ou grupo de homens, de modo a evitar ilusões, desmascarar falsos profetas, e satisfazer suas

potencialidades em seu grau mais pleno, no contexto social em que nenhum homem pode, de maneira nenhuma, deixar de viver e agir. Esta doutrina foi posteriormente adaptada, desenvolvida e codificada pelas escolas marxistas. Bastante naturalmente, aqueles dentre os discípulos de Saint-Simon que discutiram a função da arte, especialmente Buchez, Pierre Leroux e seus aliados, consideravam que qualquer distanciamento ou neutralidade em relação aos problemas sociais não era mera frivolidade ou egoísmo, mas sim uma atitude moral, e uma atitude moral depravada — desprezo por valores que o artista ignora ou rejeita, seja porque lhes é indiferente, ou então porque é fraco ou covarde, ou moralmente corrupto demais para encarar de frente a realidade social do seu tempo, e agir à luz daquilo que vê.[1]

Tal era a fé dos radicais europeus dos anos 1830. Daí os ataques contra a literatura do século XVIII, dos quais as denúncias de Carlyle foram somente as mais violentas e conhecidas. Os grupos Jovem França, Jovem Alemanha e Jovem Itália, mesmo Wordsworth e Coleridge na Inglaterra, e, é claro, Shelley, estavam impregnados de uma religião da arte como forma de salvação, pessoal e política, pública e privada. A arte é a função sagrada dos seres espiritualmente dotados — poetas, pensadores, visionários —, possuidores, como ensinou Schelling, de um *insight* mais profundo da realidade do que cientistas ou políticos, burgueses filistinos. A idéia de responsabilidade social assim conferida é a substância dos ataques esquerdistas da década de 1830, contra a doutrina que sustentava que ou bem o artista era totalmente

[1] "Os artistas da sociedade de hoje", escreveu X. Joncières em *Le Globe* (8 de abril de 1832), "...nunca entenderam a aliança entre poesia e sociedade. Nós, por outro lado, desejamos tudo vincular à política em seu sentido mais amplo... Nós prontamente a relacionamos a tudo que caia em nossas mãos. A literatura aí está, e tem de conquistar direito de cidadania e ocupar um lugar em nossa vida política". Veja a semelhança com o que escreveu um outro colaborador de *Le Globe* (10 de março de 1835): "A função da arte, compreendida em seu sentido sagrado, é acompanhar, antecipar e incitar a humanidade incessantemente em sua marcha para um destino cada vez mais belo, algumas vezes com música harmoniosa, outras com voz áspera e estrita." Estas passagens são citadas e traduzidas em George G. Iggers, *The Cult of Authority*, Amsterdã, 1958, p. 173.

independente ou então não era nada, que devia se dedicar à sua luz interior e a mais nada, fosse ou não reconhecido por outros, tivesse ou não implicações sociais, morais, religiosas ou políticas, como concebiam os intérpretes da perspectiva tradicional.

Era contra essa concepção saint-simoniana do artista como sacerdote de uma religião social, bem como contra as pressões brutais pela conformidade social, que a famosa diatribe do mais eloqüente defensor da nova doutrina da arte pela arte, o poeta e romancista Théophile Gautier, se voltava. Pode-se lê-la no famoso prefácio ao seu romance *Mademoiselle de Maupin*:

> Não, imbecis! Não! Tolos e cretinos, um livro jamais fará um prato de sopa; um romance não é um par de botas; um soneto não é uma seringa; um drama não é uma ferrovia — estas formas de civilização que viabilizaram a marcha da humanidade na estrada do progresso.
>
> Pelas tripas de todos os papas, passados, presentes e futuros, não! Dez mil vezes não!
>
> Vocês não podem fazer um chapéu a partir de uma metonímia, vocês não podem fazer uma alegoria em forma de pantufa, e não podem usar uma antítese como se fosse um guarda-chuva... Uma ode, tenho a impressão, é roupa leve demais para o inverno...[2]

A filípica de Gautier, dirigida que fosse contra todas as formas de positivismo, utilitarismo, socialismo e, em particular, contra o que em seus dias chamava-se "realismo" e, depois, "naturalismo", foi somente a salva mais ruidosa disparada em uma controvérsia que desde então jamais cessou. A insistência de que a arte não seria arte a menos que fosse inútil; que a beleza era um fim em si mesmo, e assim também o feio, o monstruoso, mas absolutamente não o *juste milieu* da monarquia de julho, o mundo dos banqueiros, manufatureiros, caloteiros, carreiristas, ou a estupidez conformista da maioria; que usar a arte como instrumento social ou político para fins externos a ela

[2] O romance foi publicado em 1835, o prefácio datado de 1834. Esta passagem figura na p. 19 da edição publicada em Paris em 1880.

mesma significava prostituí-la — esta opinião foi repercutida por Musset, por Merimée e, em seus últimos dias, por Heine, que, apesar de sua fase saint-simoniana e do radicalismo político de seus dias de juventude, reservou alguns de seus sarcasmos mais corrosivos aos que defendiam o alistamento da arte a serviço de propósitos políticos. Flaubert e Baudelaire, Maupassant e os goncourtianos, parnasianos e estetas lutaram sob esta bandeira, contra os advogados do interesse social — pregadores e profetas, naturalistas, socialistas, moralistas, nacionalistas, clericalistas, utópicos românticos. Mas o mais apaixonado e, como se viu, o mais influente contra-ataque à doutrina da arte pura veio dos últimos a chegarem ao festim, os deseducados bárbaros além das fronteiras orientais — escritores russos e críticos russos —, todavia quase totalmente desconhecidos no Ocidente nesta época.

II

A Rússia, por sua vez, caíra sob o encanto da doutrina da arte pela arte. Pushkin em 1830, em seu maravilhoso poema "To the Poet", diz: "*You are King: live alone. Take the free road wherever your free spirit takes you.*"*[3]

"O propósito da poesia é a poesia", declara ele, "como diz Delvis (se é que não o roubou de alguém). As *Meditações* de Ryleev têm sempre um alvo, e sempre erram."[4] Esta atitude (cuja expressão mais celebrada é, obviamente, o credo do poeta em seu "O poeta e a turba") não é somente de Pushkin, mas do brilhante grupo de aristocratas amadores, seus companheiros, nascidos e em grande parte enraizados no século XIX. Suas simpatias pelo movimento decembrista não

* "És rei: vive só. Toma a livre estrada aonde quer que te leve teu espírito livre." (*N. do T.*)

[3] A. S. Pushkin, *Sobranie sochinenii*, 10 vols., Moscou, 1974-8 (doravante *SS*), ii 225.

[4] ibid. ix 146.

envolve necessariamente, para a maioria deles, a despeito de Ryleev e talvez de Küchelbecker, o ideal de uma arte cívica. Compare com isso as palavras escritas, poucos anos após a morte de Pushkin, por Belinsky, o qual, o que quer que dele se possa pensar, falava por todo um estrato da sociedade russa ao dizer:

> Ninguém, salvo homens de visão limitada, ou homens espiritualmente imaturos, pode decidir que o poeta é obrigado a cantar hinos à virtude ou a punir o pecado escrevendo uma sátira; mas todo homem inteligente tem o direito de exigir que a poesia de um poeta lhe dê respostas a questões do seu tempo ou pelo menos traga a marca destas questões graves e insolúveis.[5]

Este é o primeiro tiro de uma controvérsia que levanta questões profundas, cuja atualidade está bem longe de estar superada. Em suas memórias, Turgenev dá uma tocante e divertida descrição de Belinsky, andando de um lado para o outro ao ler os desdenhosos versos de Pushkin, dirigidos pelo poeta à multidão: "*The kitchen pot is dearer for you / Because in it you cook your food.*" (A panela da cozinha é a sua preferida / Pois nela vocês fazem a sua comida.")[6] "Sim", retruca Belinsky, de olhos fixos, indo de canto a outro a passos largos, "sim, eu faço mesmo minha comida na panela, e a comida de minha família e a de outro pobre qualquer. Tenho de alimentar minha família e a mim mesmo antes de me prostrar diante de esfinges de pedra, mesmo se talhadas por algum maravilhoso super-Fídias: e deixe todos os seus nobrezinhos e versificadores indignados morrerem na forca, um por um!"[7] Seu violento antiestetismo da década de 1840 representava, como amiúde, um completo e doloroso repúdio das suas opiniões anteriores. No passado, ele havia acreditado, com Fichte (como

[5] V. G. Belinsky, *Polnoe sobranie sochinenii*, 13 vols., Moscou, 1953-9 (doravante *PSS*), vii 345.

[6] Pushkin, *SS* ii 167.

[7] I. S. Turgenev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem*, 28 vols., Moscou/Leningrado, 1960-8 (doravante *PSSP*), *Sochineniya* xiv 45-6.

supôs) e, antes disso, com Schelling, que a arte constituía uma autolibertação, a possibilidade de o espírito escapar da realidade empírica para uma esfera de liberdade espiritual em que a alma humana poderia contemplar o ideal, o qual mesmo as criaturas mais baixas refletiam em suas almas. A capacidade de elevar-se a esta visão, acima do espetáculo do caos, da feiúra, do conflito — os acidentes do mundo do dia-a-dia, dos sentidos —, era o atributo de uma elite de espíritos livres, capazes de contemplar a verdadeira realidade.

Os escritos de Belinsky no final da década de 1830 são marcados por um estetismo napoleônico apaixonado e fanático, tal como refratado através de Schelling, e predicado a Belinsky (que pouco conhecia o alemão) por seus mentores, Stankevich e Bakunin. Tampouco sua conversão ao quietismo hegeliano, em 1839 ou 1840, modificou sua visão da independência, do caráter autojustificado de toda arte verdadeira. Se "o real é o racional"; se (como sustentou o precursor de Hegel, Pope) todo mal não passa de bem não-compreendido; se compreender alguma coisa é perceber sua necessidade racional, e conseqüentemente sua justificação; se a realidade é inteligível como um padrão abrangente de progresso do espírito, então tudo aquilo que, numa visão curta, pareça brutal, feio, injusto e repulsivo será encarado, se visto a partir de um ponto de vista mais elevado, como um elemento indispensável de uma harmonia mais inclusiva, engendrada pelo espírito moral em sua ascensão dialética (isto é, o esforço interminável do espírito para compreender tanto a si próprio quanto ao mundo externo, o qual nada mais é que seu verdadeiro eu separado e alienado de si mesmo) — e se tudo isso for verdade, então todo protesto contra a ordem social, toda tentativa de dirigir a arte para a melhoria imediata do destino humano, é vulgar, limitado, prematuro, ineficaz, imaturo, uma concepção errônea dos interesses mais profundos do espírito humano. Daí seus ataques acerbados contra o Schiller das primeiras peças, contra Victor Hugo (que depois da censura ao seu *Le Roi s'amuse* voltou da Direita à oposição de Esquerda), contra George Sand, Leroux e toda a escola de crítica social ou arte social na França.

Sob um espírito (algo burkiano) semelhante, ele condenou Griboedov e outros críticos e censores russos por terem falhado em elevar-se a uma altura em que o espírito racional pudesse perceber por que as coisas devem ser como são, por que seria irracional desejar alterá-las da noite para o dia, a fim de realizar fantasias infantis utópicas, caprichosas e subjetivas. "O conteúdo da verdadeira poesia", diz ele em 1840, "não são problemas do dia, mas da era; não de um país, mas do mundo; não de um partido, mas da humanidade."[8] No mesmo ensaio, ele escreve que a arte "serve à sociedade exprimindo sua consciência — e não como algo que existe em si e para si mesmo. O propósito e a razão da sociedade residem nela mesma".[9] Não há nisto nada que Gautier ou Flaubert pudessem achar errado ou impróprio. Tal era a opinião, naquela ocasião, não só de Belinsky, mas do círculo filosófico em torno de Stankevich (então em seu último ano de vida), de Turgenev não menos que de Bakunin; de Katkov, Botkin, Panaev, dos eslavofistas não menos que dos ocidentalistas: todos exceto os saint-simonianos cabeças-quentes Herzen e Ogarev.

Contudo, não há que se admirar com o fato de um homem do temperamento e talvez das origens de Belinsky não permanecer muito tempo indiferente aos clamores da crítica social. Ele rejeitava violentamente a aceitação por Hegel de uma realidade moralmente intolerável — a "conciliação" com um mundo de opressão, injustiça, brutalidade e miséria humana, em nome de uma realidade harmoniosa, além das estrelas, em que todas as coisas são vistas como racionalmente necessárias e, para os eruditos, totalmente inteligíveis. Tudo quanto não oferecesse conforto a um homem atormentado, não desse respostas aos que clamam por justiça, tornara-se, para ele, então, fraude e zombaria. Mesmo na época em que se obrigava a sufocar suas dúvidas, durante seu momento hegeliano, não conseguia engolir a visão da arte que o mestre expunha em suas palestras sobre estética. "A arte de nosso tempo", escreveu ele em 1843, "é... a realização em forma esté-

[8] *PSS* iii 399.
[9] ibid. 397.

tica da consciência moderna, do pensamento moderno sobre o significado e o propósito da vida, o caminho da humanidade, as verdades eternas da existência."[10] Contudo, somente os "amantes profissionais da arte podem se satisfazer com a arte pela arte".[11] "Como a verdade e a bondade, a beleza é seu próprio fim";[12] "Perder este momento é nunca saber o que é a arte. Mas permanecer nesta posição é ter dela uma noção unilateral."[13] E vai ainda mais longe: "Nosso tempo é especialmente hostil a esta tendência na arte. Ele nega resolutamente a arte pela arte, a beleza pela beleza."[14]

Estas citações ecoam diretamente a posição saint-simoniana "engajada" no grande debate que dividiu os periódicos de Paris. Mostram que, em 1843, no ensaio "Address on Criticism", de Nikitenko — que ele chama de vigorosa filípica contra os estetas —, os dados estavam lançados: "Realidade é a primeira e a última palavra do nosso mundo."[15] George Sand, a quem ele rejeitara, juntamente com Hugo, Schiller e Griboedov, como protestadores superficiais, cegos à majestosa visão da realidade racional em seu lento desdobramento, foram então declarados "certamente a Joana d'Arc de nosso tempo, estrela da salvação, profetiza de um magnificente futuro".[16] Ele se tornou um devoto, admirador acrítico de sua arte e de seu populismo socialista lírico; e não só ele. O romance de Herzen, *Who is to Blame?*, foi escrito sob a influência direta de Sand. Houve um tempo em que Turgenev, Saltykov e mesmo Dostoievski a olhavam como um gênio altaneiro. Pisemsky teve muitos problemas com a censura devido a opiniões perigosas inspiradas por *Jacques*, de George Sand; mesmo o "esteta purista" Druzhinin lhe tinha um débito em seu romance *Polin'ka Saks*; todo o grupo Jovem Rússia na Moscou e Petersburgo de Nicolau I

[10] *PSS* vi 280.
[11] ibid. 277.
[12] *PSS* iv 497.
[13] *PSS* vi 276.
[14] ibid. 277.
[15] *PSS* vi 268.
[16] *PSS* xii 115.

parecia estar a seus pés. Contudo, isso não levou algumas espécies de protomarxistas, ou mesmo protozolaístas à capitulação. Em 1843, Belinsky — então no auge de sua paixão pelos socialistas de Paris — declarou que a arte nada ganha ao ser considerada inteligente, verdadeira, profunda, mas apoética; e mais uma vez, que o ideal "não é uma exageração, uma mentira, uma fantasia infantil; é o fato da realidade como tal, mas um fato não copiado da realidade, mas sim que passou por via da fantasia do poeta, iluminado pela luz de uma significância muito geral (não isolada, particular e contingente), '*elevado à condição de pérola da criação*',[17] e conseqüentemente mais semelhante a si mesmo, mais fiel a si mesmo do que a mais imitativa cópia da realidade o é em relação a seu original".[18] A arte pela arte pode ser uma falácia, mas se uma obra de arte não é arte porque não passa pelo teste da estética, nenhum montante de sentimento moralmente meritório ou de acuidade intelectual poderá salvá-la.

Ele nunca abandonou esta convicção. Quatro ano mais tarde, durante um dos seus períodos mais radicais, ele compara o romance de Herzen *Who is to Blame?* com um dos romances de Goncharov, publicado ao mesmo tempo. Herzen "é acima de tudo um filósofo", diz Belinsky, "e só um pouquinho poeta".[19] Neste aspecto, é Goncharov, autor de *An Ordinary History*, quem se diferencia mais completamente dele. É um poeta e artista, e nada mais. Não ama nem odeia os personagens que cria; eles não o divertem nem o irritam; ele não lhes dá lições morais e tampouco a seus leitores. Sua atitude é a seguinte: "se estão em dificuldades, é problema deles — não tenho nada a ver com isto".[20]

De todos os artistas contemporâneos, somente ele, exclusivamente ele, aproxima-se do ideal de arte pura, ao passo que todos os outros

[17] Uma imagem de *Almas mortas*, de Gogol, capítulo 7.
[18] *PSS* vi 526.
[19] *PSS* x 326.
[20] ibid.

dele se separaram imensuravelmente — e ao fazê-lo prosperaram. Todos os escritores contemporâneos têm algo além e acima do talento, e este algo é mais importante do que o talento, e constitui sua força; o Sr. Goncharov só possui talento; ele, muito mais do que qualquer outro hoje, é um poeta-artista. Seu talento não é de primeira ordem, mas é poderoso e notável.[21]

E ainda:

Em Iskander [isto é, em Herzen], o que domina é sempre a idéia — ele sabe previamente o que e por que está escrevendo — descreve um cena da realidade com maravilhosa fidelidade, só para dizer sua palavra sobre ela, pronunciar algum tipo de julgamento. O Sr. Goncharov pinta suas figuras humanas, personagens e cenas antes de tudo para satisfazer suas próprias demandas internas, extrair prazer de sua própria capacidade de pintar; discutir, julgar e tirar conseqüências morais — isto ele deve deixar ao leitor. As paisagens de Iskander... são notáveis, não tanto pela fidelidade de sua pintura, mas pela habilidade de seu pincel, bem como pela profundidade de sua compreensão da realidade que descreve; elas são mais notáveis por seu realismo do que por sua verdade poética. O que as torna atraentes é um estilo que não é tão poético quanto executado com inteligência, reflexão, humor e engenho, sempre cativantes por sua originalidade e novidade... No que diz respeito a Goncharov, a poesia é o primeiro e único fator.[22]

Em suas memórias, Goncharov nos diz que Belinsky o atacou algumas vezes, por não mostrar nenhuma ira, nenhuma irritação, nenhum sentimento subjetivo:

Para ti é tudo a mesma coisa, um patife, um tolo, um monstro ou

[21] ibid. 326-7

[22] ibid. 343-4.

um personagem bondosamente decente — tu os pintas todos iguais: sem amor nem ódio por ninguém! Ele me dizia isto com afável e bem-intencionado furor. Um dia, ele pôs as mãos em meus ombros e acrescentou, quase a sussurrar, "e isso é bom, é necessário, isso é a marca de um artista" — como se temesse ser entreouvido e acusado de simpatia com um autor não-engajado.[23]

Talvez Belinsky preferisse Herzen, mas Goncharov, em sua opinião, era um artista e Herzen, no fim das contas, não.

A posição de Belinsky era cristalina: "Não importa o quanto possam ser belas as idéias em um poema, o quanto possua ele o poder de refletir os problemas da hora, se lhe faltar poesia, não pode conter belos pensamentos, nem tampouco problemas, e tudo que se pode dizer a respeito é que se trata de uma boa intenção mal executada."[24] Pois o engajamento do artista "não pode estar só na cabeça, mas sobretudo no coração, no sangue do escritor... Uma idéia... que não tenha vivido através da própria natureza do autor, não tenha recebido a marca da sua personalidade, é letra morta não só para a poesia, mas para toda e qualquer atividade literária".[25]

Mas ele não pode ficar só nisso. Já falamos da observação contida em seu ensaio de 1844 sobre Pushkin: "Todo homem inteligente tem o direito de exigir que a poesia de um poeta lhe dê respostas a questões do seu tempo, ou pelo menos traga a marca destas questões graves e insolúveis."[26] E isto é apenas um pouco menos extremo do que seu famoso veredicto de 1845: "Em nossa época, a arte não é senhora, mas escrava. Ela serve a interesses que lhe são exteriores."[27] Mesmo acrescentando que isto só se aplica a épocas "críticas" — o

[23] I. A. Goncharov, *Sobranie sochinenii*, 6 vols., Moscou, 1972, vi 427.

[24] *PSS* x 303.

[25] *PSS* x 312.

[26] loc. cit. (p. 281, nota 5).

[27] *PSS* ix 78.

nome saint-simoniano para os períodos de transição em que o velho já se tornou intolerável, está minado e condenado, e o novo ainda não é — trata-se todavia de um genuíno *cri de coeur*. É somente uma versão violenta das suas palavras de 1843: "nosso tempo clama por convicções, é atormentado pela fome de verdades";[28] e "nosso tempo é de questionamento total, busca total, anseio e procura incessantes da verdade".[29]

Esta é a primeira e mais pungente formulação do questionamento inquieto e às vezes angustiado que atormenta a *intelligentsia* russa permanentemente desde então. Deste ponto em diante, nenhum escritor russo pôde sentir-se inteiramente livre desta atitude moral: mesmo que rejeitasse a exigência, sentia-se obrigado a estabelecer algum compromisso, prestar suas contas a ela. Contudo, em 1846, Belinsky nos diz, a propósito de "The Stone Guest", de Pushkin, que se trata de uma obra-prima maravilhosa, a qual, aos verdadeiros amantes da arte, deve parecer "a mais bela e artisticamente elevada das criações de Pushkin, o mais rico e magnífico diamante em seu cetro poético"; e acrescenta que este tipo de arte não pode ser popular, é feita para poucos, mas estes poucos a amarão com "paixão" e "entusiasmo", colocando-se ele próprio entre estes poucos.[30] Estas contradições, ou que tal parecem ser, multiplicam-se no período final de sua vida. Na crítica da literatura russa de 1847, de que já fiz citações — um ensaio estupendo que, em certo sentido, é seu canto do cisne —, figuram, dentre todas, suas linhas mais famosas:

> Tirar da arte o direito de servir ao interesse público não é elevá-la, mas humilhá-la, pois significa privá-la de sua força mais vital — de reflexão —, transformá-la em objeto de uma espécie de desfrute sibarítico, em joguete de ociosos preguiçosos. Na verdade, significa

[28] *PSS* vi 267.
[29] ibid. 269.
[30] *PSS* vii 569.

matá-la, como testemunham as condições lamentáveis da pintura atual. Esta arte, como se não percebesse a vida que fervilha a seu redor, fechou seus olhos a tudo que está vivo, é contemporâneo, atual, buscando inspiração somente no passado sem vida, procurando nele ideais já prontos, em relação aos quais o povo há muito já se tornou indiferente, pois não interessam a mais ninguém, não animam e não inspiram a simpatia viva de ninguém.[31]

Porém, pouco depois ele observa, em uma passagem que já citei em parte:

Muitas pessoas se mostram agora fascinadas pela palavra mágica "engajamento" [*napravlenie*], acham que é tudo que importa, mas não compreendem que na esfera da arte, em primeiro lugar, nenhum engajamento vale coisíssima nenhuma se não houver talento, e em segundo, que o verdadeiro engajamento do artista não pode estar só na cabeça, mas sobretudo no coração, no sangue do escritor, tem necessariamente de ser sentimento, instinto, e somente então, talvez, uma idéia consciente — o engajamento em si tem de ser inato, como tem de sê-lo a própria arte. Uma idéia lida em um livro ou ouvida, mesmo se perfeitamente compreendida, mas que não tenha vivido através da própria natureza do autor, não recebeu a marca da sua personalidade, é letra morta... se você não possuir talento poético... suas idéias e propósitos restarão lugares-comuns retóricos.[32]

Nem do mais formalista dos críticos se exigiria negar as imagens ou palavras de um verdadeiro escritor — "vividas através da própria natureza do autor e tendo recebido a marca da sua personalidade" —, sua reivindicação de serem obras de arte, mesmo se tratarem das

[31] *PSS* x 311.

[32] ibid. 312. Cf. *PSS* vii 311: "Para o homem que não é poeta por natureza, a idéia que concebe pode ser profunda, verdadeira e até sagrada, mas mesmo assim seu trabalho se mostrará trivial, imitativo, falso, distorcido, morto."

"questões malditas" — as *proklyatye voprosy* — do dia.[33] Mas Belinsky parece ir ainda mais longe. Ele afirma que as condições sociais impõem obrigações específicas ao escritor: que, nos tempos que correm, o escritor não está livre para compor exclusivamente para seu prazer — que o hedonismo não é suficiente, que o leitor tem o direito de exigir que questões sociais candentes sejam discutidas. E embora Belinsky possa só tê-lo dito uma vez, não podemos esquecer aquele seu pronunciamento fatal: em dias terríveis como os nossos a arte tem de ser uma escrava, servir a propostas externas — a enormidade que levou os defensores da arte pura na França a seus contra-ataques violentos e certamente merecidos. Contudo, Belinsky é claro sobre o fato da arte de Goethe ser, até para ele, arte *par excellence*: como toda grande arte, reflete as mais profundas tendências de seu tempo. Mas não tem *napravlenie*; e tampouco a possui "The Stone Guest", a "pérola" da criação de Pushkin. Quanto à *Onegin* — a "enciclopédia da vida russa"[34] — sua "orientação" é no mínimo equivocada: Pushkin foi criticado por fazer Tatiana levar em frente um casamento sem amor com o marido, pregando um conformismo com os falsos valores da sociedade, assim como Anna Ahkmatova queixou-se certa vez de que Tolstoi teria matado Anna Karenina para satisfazer, não ao seu próprio código moral — pois era um homem avançado — mas àquele de suas tias de Moscou. Entretanto, Belinsky sequer sonhou, nem por um momento, em negar o gênio supremo da poesia mais pura e menos socialmente dirigida de Pushkin; ele não censura o estetismo de Pushkin.

[33] Embora a palavra "*voprosy*" fosse amplamente usada na década de 1830 para referir as questões sociais que preocupavam a *intelligentsia* russa, parece que a expressão específica "*proklyatye voprosy*" foi cunhada em 1858 por Mikhail L. Mikhailov, quando a usou para transpor "*die verdammten Fragen*" em sua tradução do poema de Heine "Zum Lazarus" (1853/4): ver "Stikhotvoreniya Geine", *Sovremennik* 1858 nº 3, p. 125; e p. 225 em *Heinrich Heines Sämtliche Werke*, org. Oskar Walzel, vol. 3, Leipzig, 1913. Por outro lado, pode ser que Mikhailov estivesse tentando capitalizar a existência de uma expressão russa que se encaixava como uma luva nas palavras de Heine, embora dela eu não tenha visto nenhum uso publicado anterior. (*N. do Org.*)

[34] *PSS* vii 503.

O que estará ele dizendo, então? Será ele o estudante desnorteado, superexcitável e semi-instruído, expulso da universidade por falta de capacidade mental, um mero pacote de emoções arrebatadas mas descoordenadas, prova viva de que sinceridade e veemência não bastam, o autodidata patético assim caracterizado por críticos posteriores como Volynsky, Aikhenvald, Chizhevsky? Estes críticos diziam que ele pegava suas idéias já prontas de outros, e as despejava sem reflexão, restrição ou organização, como lhe vinham à mente, açodadamente; que era um homem que talvez devesse ser perdoado, pois tinha de dar um duro danado para ganhar o pão de cada dia, embora tal esforço não outorgasse respeito e seriedade às suas opiniões; uma alma decente e até nobre, mas não uma autoridade, ou sequer uma figura original — no máximo, um sintoma da juventude intelectualmente despreparada, crua e marcada de ansiedade do seu tempo, um crítico cujo molde não se prestava a fazer a bainha das roupas de um Schlegel, Sainte-Beuve ou mesmo Gershenzon. E também, em nossos dias, foi por vezes acusado de ter dado origem, ou pelo menos criado as condições, à crítica sinistramente utilitária ou didática, aos ataques veementes e violentos contra a teoria e a prática da arte com um fim em si mesmo, cuja torrente veio engrossando desde seus epígonos até os inspetores do governo da literatura soviética de nosso tempo.

É esta, com efeito, a opinião do crítico contemporâneo americano que, em minha opinião, escreveu o trabalho mais perceptivo e original sobre o assunto, Rufus Mathewson, cujo *The Positive Hero in Russian Literature*[35] chama minha atenção, mesmo que dele discorde, como obra-prima de agudeza crítica. Contudo, não acho que o veredicto de Mathewson, de que Belinsky não era nem autoritário nem totalitário, mas foi indispensável para o surgimento de ambos, seja justo.[36] O que Belinsky fez, na verdade, não foi negar, nem em seus momentos mais violentos e antiestéticos, que arte fosse arte, a ser avaliada por critérios estéticos. O contraste que ele estabelece entre Goncharov e

[35] Rufus W. Mathewson, *The Positive Hero in Russian Literature*, 2ª ed., Standford, 1975.

[36] ibid., p. 42

Herzen me parece, a este respeito, crucial. Ele se emociona com Herzen, aceita sua *nepravlenie* de todo coração, não tem nenhuma simpatia particular pelas opiniões de Goncharov; mas é Goncharov que ele declara ser artista, e não Herzen. E sua contribuição decisiva à literatura russa — o coroamento de Pushkin, a celebração de Gogol, a descoberta de Dostoievski, Goncharov, Turgenev; ter tirado definitivamente do caminho os Kukolniks, Marlinskys, Zagoskins e Senkovskys — essa operação famosa e literariamente histórica foi conduzida sem qualquer referência às preocupações sociais destes escritores, sem o uso, consciente ou inconsciente, do critério que Mathewson brilhantemente formulou para distinguir a posição radical da liberal: a primeira vendo o escritor como uma função de sua ideologia, em oposição à segunda — que vê a ideologia como função do temperamento individual e da personalidade do escritor.[37]

É claro, Belinsky era socialmente preocupado, e ninguém mais do que ele; e sem dúvida quis que os melhores artistas de seu tempo dessem respostas morais à realidade social, da qual teriam necessariamente mais consciência do que outros. Ele pode ter preferido Goncharov, não por ser um observador tão moderado e isento dos atributos morais e sociais de seus personagens, mas por supor, certa ou erradamente, que a preocupação moral profunda não restringisse necessariamente a realização artística. Ele sabia, e o afirmou, que Grigorovich era um artista inferior, mesmo que o elogiasse por revelar os horrores da vida dos camponeses; ele teria preferido que Pushkin tivesse rompido com o que ele, Belinsky, encarava como a moral convencional da classe, do *status* e da educação do poeta. Tudo isso é verdade. Mas ele nunca foi traído, parece-me, por estas preocupações — as quais admito não considerar totalmente antipáticas —, sendo levado a negar ou interpretar erroneamente a qualidade artística dos escritores que analisou, alguns dos quais, afinal, ele descobriu antes de todos os demais.

Os erros de Belinsky me parecem mais erros de apreciação ou

[37] ibid., pp 94-5.

gosto do que expressões de vieses sociais, políticos ou morais; ele não promoveu progressistas artificialmente, a expensas de reacionários, conservadores, liberais vacilantes ou neutros não-engajados. *Fausto*, de Goethe, é para ele a expressão do espírito de seu tempo e sociedade, por ser uma grande obra de arte: não é uma grande obra de arte porque seu autor lhe teria conferido uma direção social consciente. Belinsky nutria um desprezo profundo pelo caráter indiferente de Goethe, e por sua vida conformista, tímida e conservadora, mas isso nem por um momento o levou a duvidar do gênio de Goethe, em oposição aos talentos inferiores de artistas socialmente engajados, preocupados com os insultados e oprimidos, como, digamos, Hugo, Eugène Sue ou Grigorovich, mesmo que tenha, como todos os demais, superestimado grandemente os talentos de George Sand. Mathewson supõe com acerto que a doutrina do engajamento social é artisticamente repressiva, no mínimo por atuar contra a arte ambivalente e problemática. Cita Tchekov quanto à tarefa do artista ser expor o problema de maneira justa ao leitor, e não apresentar soluções[38] — precisamente o que Belinsky supunha que Goncharov fazia. Em última análise, Belinsky nada exige do artista, exceto talento criativo e autenticidade, a investigação e expressão em imagens do que quer que lhe seja mais real em sua própria experiência. Ele só condena o que lhe parece falsificação: por exemplo, substituir a realidade por idílios, fantasias, pastiches pseudoclássicos, exageração, extravagância, arcaísmo — quaisquer evasões de coisas que não tenham sido "vividas por intermédio" do escritor. Daí suas fúrias ocasionais contra antiquarismos românticos, entusiasmos por culturas regionais — para ele, expedições desesperadas a recantos remotos ou exóticos da vida, tudo para escamotear o autoconhecimento. E isso de fato encerra uma moralidade da arte, a noção de que o artista é em algum sentido responsável — como se tivesse jurado dizer a verdade. Mas isto não equivale a tolerar ou, menos ainda, convidar o controle político e social ou

[38] ibid., p. 93: a passagem é de uma carta de Tchekov para A. S. Suvorin, de 27 de outubro de 1888 (Mathewson fornece a data errada).

mesmo o patronato estatal, sequer no grau em que Saint-Beuve, entre todos, pressionou Napoleão III a fazê-lo.

Permitam-me ir ainda mais longe: as opiniões de Belinsky o comprometem de fato com a crença de que a arte é expressão, uma forma de comunicação entre seres humanos ou grupos anônimos de homens, criadores dos Eddas ou dos templos de Angkor Vat. Isso contradiz a opinião contrária, da qual Gautier talvez seja tão bom porta-voz quanto qualquer outro, de que todo propósito do artista é fazer um belo objeto, seja ele um épico ou uma caixa de prata, e que a personalidade do artista, seus motivos, sua vida, suas preocupações, seu caráter, os cursos sociais ou psicológicos que o formam, são de modo geral irrelevantes para a obra de arte em si; pois, como acreditava T. S. Eliot, ela vive por seu próprio brilho. Os críticos clássicos do século XVII ou XVIII acreditavam certamente nisto, uma doutrina que, de várias formas, Baudelaire e Flaubert, Mallarmé e Eliot, Pater e Proust, e sem dúvida o próprio Goethe, coerentemente defenderam. Posição a que não faltam defensores hoje.

Para Belinsky, esta era uma falácia desastrosa: mas não pelas razões que animavam freudianos, marxistas ou escolas cognatas de hoje. Belinsky acreditava que o homem é um ser uno, e não composto de compartimentos ou papéis. Se o que disser em uma categoria for incompatível com o que disser em outra, então é que algo foi falsificado ou pelo menos trivializado; transfigurado em gesto mecânico ou convencional. Se o que um homem diz — não importa em que atividade — artista, juiz, soldado, limpador de chaminés — torna-se falso ou insincero quando expresso em outra — pai, professor, amante — significa que é falso ou superficial em seu contexto original. Não há região em que o homem esteja isento de responsabilidades como homem, simplesmente por estar exercendo uma função ou *métier*, ou desempenhando um papel. Ao escolher suprimir a verdade, substituí-la por fantasias, adulterar suas idéias, anotações ou projetos, manipular respostas humanas como instrumentos; ao escolher excitar, divertir, amedrontar ou atrair, você estará transformando seus talentos em meios de adquirir poder, prazer ou lucro, e isso significa trair sua

humanidade à política — política em um sentido vil e odioso —, fugir e pisotear inescrupulosamente o que você e todos os homens sabem ser os verdadeiros objetivos da humanidade.

Arte não é jornalismo nem tampouco educação moral e cívica. Mas o fato de ser arte não a isenta, ou melhor, ao artista, de responsabilidade. Tampouco a arte é uma roupa que se possa pôr e tirar ao bel-prazer: é a expressão de uma natureza individida, ou então não é nada. Ser um gênio criativo e um filisteu não é impossível — a moralidade de *Hermann e Dorothea* ou de *As afinidades eletivas* demonstrou-o bem no caso de Goethe, assim como o fizeram a vida pessoal e o caráter de Hegel. A única coisa que interessa é o que exprime a obra de arte, seja tal expressão fruto de uma organização consciente ou de um instinto obscuro: pois a obra *é* seu criador, sua voz mais verdadeira, ele próprio. Para Belinsky, artistas como Shakespeare, Milton, Dickens, Rafael, Gogol são sua obra; suas vidas privadas não o interessavam diretamente: somente sua visão de mundo, sua profundidade, sua validade, sua relação com os problemas centrais que angustiaram os homens em todos os tempos.

Esta posição, que depois de 1842-3 ele nunca mais abandona novamente, deriva de Saint-Simon e de seus discípulos, ao invés de Feuerbach. Sua fonte última é a concepção de Schiller do artista como vingador da natureza insultada, restaurador do ser humano integral, distorcido ou destruído pela convenção — e a imagem de Auguste Wilhelm Schlegel do artista como uma espécie de espelho ustório em que as tendências mais profundas e características de sua sociedade e de seu tempo são coletadas, cristalizadas e traduzidas em uma expressão quintessencial da realidade, que a reprodução dos fragmentos dispersos da vida cotidiana não é capaz alcançar. O historiador da literatura russa encontrará aqui a ponta de um fio que conduz a Turgenev e a Tolstoi, a alguns dos melhores escritos críticos de Mikhailovsky e Plekhanov — do outro lado da escala dos homens da década de 1860 e do materialismo redutivista de Chernyshevsky, do radicalismo ideológico de Dobrolyubov, do cientificismo e exagerado desprezo pelos

objetivos artísticos em Pisarev, para não falar do jargão mecânico das fórmulas soviéticas oficiais. Esta corrente central do pensamento e da literatura russos, com sua influência incalculável no Ocidente ao longo dos últimos cem anos, decorre, acredito eu, diretamente da polêmica saint-simoniana contra os campeões da arte pela arte. Já as raízes e implicações sociais deste confronto decisivo são uma outra história.

III

Contudo, há algo mais a dizer. O brado de Belinsky, isolado que fosse, de que "em nossa época a arte não é senhora, mas escrava",[39] ou que "a arte pura é impossível em nosso tempo",[40] não é idêntico a dizer que o artista e, portanto, sua arte estejam necessariamente enraizados em uma situação social, não podendo ser dela arrancados sem murchar ou tornar-se mero entretenimento. A afirmação vai muito mais longe — muito além da original francesa — e dá, sim, crédito à reivindicação pelo menos de Dobrolyubov de ser descendente de Belinsky. A verdade, penso eu, para usar uma imagem de Turgenev, é que Belinsky era Dom Quixote. Apaixonado, obcecado, pronto a morrer por suas idéias, mas ao mesmo tempo um Dom Quixote dilacerado por um conflito interior que não podia se resolver. Por um lado, ele adorava a literatura: possuía um sentido maravilhoso e instintivo do que era e do que não era literatura; sentido este que passou pelo teste do tempo, e fez dele o crítico russo mais original, influente e (apesar de suas várias e estupendas falhas de apreciação) mais justo e penetrante do século. A literatura é o primeiro e o último amor de toda sua vida: a necessidade de entrar inteiramente no mundo do escritor, de viver através da experiência dele, entregar-se totalmente à sua visão, é pessoal e subjetiva, é uma capacidade de absorção psico-

[39] loc. cit. (p. 287 acima, nota 27)
[40] ibid. 77.

lógica e estética, um exercício que Herder chamou de *Hineinfühlen,**[41] livre das demandas da situação social e das necessidades historicamente em modificação dos homens. Ao mesmo tempo, ele buscava uma ideologia abrangente e indestrutivelmente válida; o *golod istiny* é um fenômeno universal de seu tempo; ninguém estava mais profundamente angustiado com a injustiça, a miséria, as brutais arbitrariedades da vida russa, angústia que suas cartas expressam, com a mesma intensidade que todo ser humano sempre expressou. Conseqüentemente, obcecava-o a busca de respostas para as questões do devir humano, de como a vida devia ser vivida; e ele esperou e desejou que toda faculdade humana, mas especialmente a literatura, que era sua vida, se preocupasse com estas questões e amparasse os que procuravam estas verdades. Ele está pronto a sacrificar-se à sua visão, está pronto a travar uma luta de morte contra os inimigos da doutrina que alcançou a custo de tantos tormentos. E dentro de si ele sabe: sabe estar sujeito a superestimar a significância puramente social de um texto, mas que se o trabalho não tem mérito artístico, não importa quão louváveis seus propósitos, pode significar algo, mas não é uma obra de literatura. E foi isso que ele reiterou até o dia de sua morte. Mas ele confessa uma predileção íntima. Em uma celebrada carta a Vasily Botkin, diz ele que, mesmo que falte arte e poesia a uma história, a menos que ativamente "saiba a dissertação" ou "enverede para a alegoria", se tiver qualquer substância, qualquer substância mesmo, "eu não a leio simplesmente, devoro-a... O principal é que coloque problemas, produza impacto moral na sociedade".[42] Ele admite que mesmo uma peça inferior de *belles-lettres*, se for socialmente importante, se contiver idéias, levantar problemas, pode às vezes engajá-lo mais profundamente do que uma obra de arte. Minha opinião é que ele não confunde estes gêneros: a arte continua a ser

* A expressão *Hineinfühlen* se decompõe em *hinein*, (para) dentro, no meio de; e *fühlen*, sentir, apalpar, tocar. (*N. do T.*)

41 *Herder's sämmtliche Werke*. org. Bernhard Suphan, Berlim, 1877-1913, vol. 5, p. 503.

42 *PSS* xii 445.

arte, seja ou não socialmente relevante, e preserva seu valor imortal qualquer que seja seu mérito social; ao passo que nenhum grau de preocupação com problemas sociais, não importa a inteligência ou sinceridade do autor, é capaz, por si mesmo, de fazer uma obra de arte. Schiller é mais nobre e mais solidário do que Goethe, mas Goethe é o artista maior. Belinsky não tem dúvidas sobre isso.

Estas angustiantes discussões afetaram profundamente seus contemporâneos. Belinsky não era lido no estrangeiro; mas os grandes romancistas, formados ao longo desses anos, e depois os pregadores sociais, afetaram sim, no devido tempo, o pensamento do Ocidente. Este é um caso do que chamei de "efeito bumerangue"; ignorá-lo é deixar incompleta a história cultural do Ocidente.

IV

Os destinos do movimento saint-simoniano na França são bem conhecidos: alguns dos discípulos mais imediatos do mestre, inspirados pela visão de uma industrialização centralmente planejada, tornaram-se barões de estradas de ferro e banqueiros bem-sucedidos, e organizaram a escavação dos canais de Suez e do Panamá. A doutrina desdobrou-se no positivismo do discípulo de Saint-Simon, Auguste Comte, profundamente afetado pelo marxismo, mas também permeado pelas doutrinas socialistas e radicais mais moderadas da segunda metade do século. As idéias saint-simonianas, irradiando desta fonte, ganharam seu lugar ao lado de outras correntes de pensamento, conservadora, liberal, monarquista, marxista, clerical, anticlerical, com as quais entraram em várias combinações, formando a história intelectual, social e econômica do Segundo Império e da Terceira República.

Na Rússia, o efeito foi menos óbvio porém mais profundo e mais revolucionário. Foi a primeira corrente ideológica coerente descoberta por uma minoria intelectual e moralmente sensível, em busca de um conjunto de princípios para guiar a ação, particularmente como

exposto nos escritos da esquerda saint-simoniana — os panfletos e artigos socialistas de Pierre Leroux e de seus colaboradores na *Revue Indépendante*, a denúncia indignada do capitalismo por seu devotado discípulo Lamennais, mas sobretudo os romances socialistas de George Sand. O idealismo moral deste movimento afetou Herzen, Belinsky e seus amigos durante seus anos mais impressionáveis, e, não importa o quanto eles tenham modificado suas opiniões específicas, este radicalismo humano e civilizado, com sua genuína aversão contra a desigualdade social e a exploração brutal dos fracos pelos fortes, os dominou até o fim. Foi essa preocupação, em suas formas organizadas e institucionalizadas — marxista ou positivista —, que Dostoievski, que sofrera em sua juventude influência semelhante das doutrinas mais estreitas todavia muito mais radicais de Fourier, mais tarde desdenhou e denunciou.

Não quero dizer que, se Herzen e seus amigos não tivessem lido Saint-Simon, ou se Belinsky e Turgenev não tivessem lido George Sand quando leram, ou se os panfletos de Pierre Leroux ou Louis Blanc, ou, neste sentido, Fourier ou Feuerbach, não tivessem sido contrabandeados para a Rússia, não teria havido o movimento de protesto social, a aristocracia arrependida da década de 1840, as conspirações, a repressão ou o início do movimento revolucionário organizado na década de 1860. Seria uma tese absurda. Quero afirmar simplesmente que a literatura e o pensamento russos tomaram as formas que tomaram em grande parte por causa do impacto daquelas doutrinas francesas, e o debate sobre elas, especialmente no campo da arte, travado neste meio particular na Rússia nas décadas de 1830 e 1840. Não sei se isso deve ser chamado de causa ou de mera ocasião do que ocorreu: de qualquer modo, foram o fermento saint-simoniano e a oposição a ele que desencadearam o movimento de Herzen e Belinsky em uma direção que eles nunca abandonaram. O processo que plantou esta semente particular no solo excepcionalmente fértil dos jovens intelectuais russos em busca de um ideal, eu gostaria de afirmar, desempenhou um papel mais decisivo do que aquele comumente aceito no desenvolvimento tanto do liberalismo como do radicalismo rus-

sos, moderado e revolucionário; com o corolário de que o fez mediante seu efeito de transformação sobre a figura central deste período — o exemplo mais puro jamais encontrado em qualquer lugar de um escritor moralmente engajado — Belinsky, cujo poder de influência, tanto por atração como por repulsão, no pensamento e na ação em sua terra natal e, a partir daí, no resto do mundo, parece-me ainda subestimado.

Isto é uma tese. A ela, gostaria de acrescentar uma segunda, a saber, que nem Belinsky nem qualquer de seus amigos jamais se deixou seduzir pela visão, então bastante familiar, que supunha a arte, e em particular a literatura, fracassar como tal se não desempenhar uma função social direta — se não for uma arma para alcançar os objetivos da parte progressista da humanidade. Não importa o quanto Belinsky tenha ocasionalmente chegado perto de exigir que a arte abandonasse seus objetivos próprios e se inclinasse para outras necessidades, ele nunca a confundiu com moralidade, e menos ainda com propaganda, de qualquer tipo que seja. Neste aspecto, Chernyshevsky e Dobrolyubov, Plekhanov e os comentaristas soviéticos, que dele só extraíram o que lhes interessava, distorceram sua imagem.

Um caso talvez ainda mais instrutivo é o de seu amigo e até certo ponto discípulo, Ivan Turgenev. De todos os prosadores russos, Turgenev foi possivelmente o que mais perto chegou do ideal ocidental de artista puro. Se sustentou alguma crença consistente em sua vida, foi a de que a grande arte não é um veículo das convicções conscientes do artista, mas sim uma "aptidão negativa", como em Shakespeare, sobre quem Schiller comentou ser um deus escondido em suas obras, realizando-se nelas como um fim em si mesmo. A mola mestra da antipatia de Turgenev por Chernyshevsky (além de seu altivo menosprezo por ele como homem e como crítico) era a insistência utilitarista deste em que a arte devia subordinar-se à política, à ciência e à ética, pois o propósito primário da arte seria a ação — transformação da sociedade, a criação do novo homem socialista. Quando Turgenev faz Rudin dizer "eu repito, se um homem não tiver princípios firmes em que acredite, nenhum chão em que esteja firmemente baseado, como

poderá determinar as necessidades, o momento, o futuro do seu povo? Como poderá saber o que tem ele próprio de fazer, se..."[43] é Bakunin, ou qualquer outro radical russo típico da década de 1840, que está falando, não o autor; esta não é sua voz. O Turgenev mais essencial parece-me falar em uma carta a Pauline Viardot, escrita em 1848, em que diz:

> ...vida, realidade, seus caprichos, acidentes, hábitos, sua beleza evanescente... adoro tudo isso. Estou enraizado na terra. Prefiro observar os movimentos apressados de um pato, quando pára à beira de um lamaçal e coça atrás do pescoço com a pata umedecida; ou as longas e brilhantes gotas que escorrem da mandíbula de uma vaca, mergulhada até os joelhos na água, imóvel, depois de saciar sua sede — prefiro tudo isto a qualquer coisa que os querubins... possam ver no céu...[44]

Por quê? Porque o céu não é a terra, porque o céu é "vazio eterno e ilimitado",[45] universal, abstrato, não-particularizado, sem relação com o mundo terrestre das coisas e pessoas, sensações, sentimentos e idéias, cores, odores, ações, nascimento e morte — o mundo da natureza, o qual, por mais que evanescente e friamente indiferente às alegrias e dores dos humanos, é tudo que há; o resto é conversa fiada, mera fumaça.

Contudo, ele viveu na época em que viveu, e o impacto dos sermões sociais do Ocidente tivera sua influência sobre ele e seus contemporâneos. Com os olhos de Belinsky sobre si, também na década de 1840, quando estes já estavam fechados, o fato é que as questões sociais "malditas" estão no coração de todos os seus romances. Nem é preciso me estender sobre isso: *On the Eve, Virgin Soil* e, sobretudo, é claro, *Pais e filhos* estão longe de ser hoje irrelevantes —

[43] *PSSP, Sochineniya* vi 263.

[44] *PSSP, Pis'ma* i 297-8. (A carta foi escrita em francês.)

[45] ibid. 297.

talvez *Pais e filhos* só tenha chegado à sua plena maturidade em nossos dias. Ao mesmo tempo, Turgenev insiste que não toma posições — que é meramente um criador; ele sabe que quando o autor, corretamente, não expressa suas próprias simpatias, o leitor, abandonado à sua própria invenção, sem direção, sem uma *nepravlenie*, queda perplexo; o que deve ele pensar? Ser deixado às suas próprias conclusões é coisa que o irrita: a realidade — o caos da realidade, sua irregularidade — exaspera o leitor, pois ele quer uma mão que o guie, heróis positivos.

Turgenev recusa-se orgulhosamente a fornecê-lo; os escritores que, como Shakespeare ou Gogol, criam personagens que se separam de seus autores e vivem vidas próprias independentes lhe parecem pertencer a uma ordem mais elevada do que aqueles cujos personagens não têm impulsão própria, cujos vínculos com o autor são patentes; estes comunicam mais calor, têm mais coração, mais sinceridade, mais conteúdo pessoal, mas têm menos verdade objetiva, possuem menos domínio, menos arte.[46] Contudo, em 1855, sete anos após a morte de Belinsky, ele escreve para Botkin, nesta altura um defensor apaixonado da arte pela arte: "Há épocas em que a literatura não pode ser *meramente* arte — há interesses mais altos do que a poesia"; e declara que momentos de autoconhecimento, de autocrítica, são tão necessários na vida nacional quanto na pessoal.[47] Também a Tolstoi, em 1858, ele diz que não é por "chilreios líricos" e "pássaros a cantar em galhos" que os tempos estão pedindo.[48] Ele recusa-se a tomar parte em um jornal dedicado à arte pura, livre da contaminação por questões sociais, em que Tolstoi estava então meditando: "Tu detestas toda esta confusão política: é verdade, é um negócio sujo, pulverulento e vulgar. Mas há sujeira e poeira nas ruas, e afinal não podemos viver sem cidades."[49] Finalmente, a celebrada passagem sobre *Pais e*

[46] *PSSP*, *Sochineniya* v 368.
[47] *PSSP*, *Pis'ma* ii 282.
[48] ibid. iii 188.
[49] ibid. 210.

filhos na carta a Saltykov: "Estou pronto a admitir... Não tenho o direito de dar a nosso rebotalho reacionário a chance de se apropriar de uma alcunha, de um nome: o escritor que existe em mim devia ter feito este sacrifício em nome do cidadão."[50]

Mesmo que isso tenha sido escrito, como foi sugerido, porque Turgenev desejava se justificar perante o severo Saltykov, não deixa de ser um sinal, um sintoma do longo conflito entre as exigências da arte como todos a compreendiam — os escritores das décadas de 1850 e 1860 não discordavam sobre sua essência (exceto talvez Nekrasov, que nunca tomou uma posição totalmente clara) — e as exigências de moralidade pessoal e convicção política. O conflito se dava menos entre "estetas" e "naturalistas" — embora, é claro, tal ocorresse — do que entre os escritores individuais eles mesmos: Tolstoi, Turgenev, Goncharov, Pisemsky viviam todos suas dissensões, pacífica ou atormentadamente, segundo seu temperamento. Mas isso tinha bem pouco a ver com os críticos do radical *Sovremennik* ("Contemporâneo"). Que consideração restava, no final da década de 1860, pelas posições de Chernyshevsky ou Dobrolyubov, por Antonovich ou mesmo por Nekrasov? Herzen não assumiu a responsabilidade de conduzir, a partir de Londres ou Genebra, a consciência literária dos escritores russos, nem mesmo daqueles que lhe eram mais íntimos. Era seguramente o fantasma de Belinsky, essa presença terrível e incorruptível, que os assombrava a todos — foi ele que, de uma vez por todas, para o melhor ou o pior, deu o tom moral da literatura socialmente consciente, e do debate sobre sua natureza e valor, na Rússia da segunda metade do século e, em certo sentido, até nossos dias.

Tratava-se de uma genuína crise, uma *crise de foi*, e não de uma mera disputa, de uma série de afirmações e contra-afirmações partidárias. Mesmo o jovem Chernyshevsky não era totalmente surdo às vindícias da arte: ao criticar *Childhood and Adolescence* e os *Military Tales*, de Tolstoi, em 1856, ele sustenta:

[50] ibid. xi 191. A "alcunha" a que Turgenev se refere é de "niilista".

Queremos, como todo mundo, que novelas descrevam a vida social. Mas é preciso entender que nem toda idéia poética permite que questões sociais sejam introduzidas na obra. Não se pode esquecer que a primeira regra artística é a unidade da obra, e que, conseqüentemente, ao representar a "infância", é precisamente a infância que deve ser descrita, não qualquer outra coisa, não questões sociais, não cenários militares, nem Pedro o Grande, Fausto, Indiana ou Rudin, mas a criança em seus sentimentos e conceitos. E aqueles que expressam estas exigências tão estreitas falam sobre a liberdade da arte criativa! É extraordinário que não procurem Macbeth na *Ilíada*, Dickens em Walter Scott, Gogol em Pushkin! Deve-se compreender que uma idéia poética é destruída quando elementos estranhos à obra são nela introduzidos, e que se Pushkin, por exemplo, tivesse pensado em representar os proprietários de terra russos ou sua simpatia por Pedro o Grande em seu "The Stone Guest", "The Stone Guest" teria se tornado uma obra absurda, enquanto estivermos falando de arte. Tudo tem seu lugar apropriado: cenas de amor meridional em "The Stone Guest", cenas da vida russa em *Onegin*, Pedro o Grande em *The Bronze Horseman*. E assim, também, em *Childhood and Adolescence*, somente os elementos característicos desta idade são apropriados, ao mesmo tempo que o patriotismo, o heroísmo e a vida militar têm seu lugar em *Military Tales*; um terrível drama moral em *The Notes of a Billiard Marker*; o retrato de uma mulher em *Two Hussars*. Vocês se lembram da maravilhosa figura da moça sentada junto à janela à noite? Lembram-se de como bate seu coração, da suavidade com que seu colo é dominado pelas premonições do amor?[51]

E prossegue em seus louvores a Tolstoi, por nada introduzir de irrelevante em sua obra. Tolstoi é um poeta, um mestre da real beleza e da real poesia. Porém, apesar dos sentimentos lugares-comuns e do estilo mais que lugar-comum, o todo permanece compatível com os critérios de Belinsky, Turgenev e mesmo Grigoriev.

[51] N. G. Chernyshevsky, *Polnoe sobranie sochinenii*, 16 vols., Moscou, 1939-53, iii 429-30.

Isso não durou muito, entretanto. Ao chegarmos ao famoso ensaio sobre Turgenev, *Asya*, encontramos o clássico Chernyshevsky de "esqueçam-nas, todas estas questões eróticas! O leitor do nosso tempo não quer ser perturbado por elas, ocupado como está com problemas de modernização administrativa e judiciária, reformas financeiras, ou emancipação dos servos",[52] ou a famosa passagem em que afirma que "o valor essencial das pinturas marinhas é permitirem aos habitantes do nosso interior uma visão do mar, que de outro modo nunca teriam".[53] São monstruosidades deste calão, da parte de críticos honoráveis mas desprovidos de talento estético — mártires do socialismo russo —, juntamente com a concepção de Dobrolyubov da crítica como avaliação da literatura exclusivamente como arma de análise social capaz de levar à promoção de remédios revolucionários, que abriram o caminho que conduz a Plekhanov, Lenin e todos os que vieram depois. Se Belinsky é o ancestral desta tendência, também o são Turgenev, Tolstoi, Saltykov e mesmo Apollon Grigoriev, se decidirmos levar em consideração suas extáticas páginas sobre o gênio supremo de George Sand.

Permitam-me repetir uma vez mais: o ponto crítico parece ter ocorrido no começo da década de 1840, quando as doutrinas saint-simonianas, tendo garantido uma resposta no coração e no sangue do angustiado e incessantemente atuante crítico Belinsky, influenciaram radicalmente outros escritores maiores, nem sempre simpáticos a suas opiniões. A marca que Belinsky deixou a fogo em seus sucessores foi, parece-me, uma aversão genuína por fantasias autoprotetoras, por qualquer coisa que se coloque entre o escritor e seu objeto, que o afaste da visão do que é mais imediatamente real para ele. Daí sua furiosa rejeição do arcaísmo, regionalismo sentimental e romantismo sobre culturas exóticas e remotas em geral, e do idílico passado eslavo em particular, e, como parte disso, sua ênfase apaixonada na autenticidade e no fato de só exigirem-se duas coisas de um autor: que possua

52 ibid. v 166.
53 ibid. ii 77.

talento artístico — de onde quer que venha, talvez como dom dos céus — e que não peque contra a verdade, devendo a obra ser gerada por uma *Erlebniss** do escritor, ganhando vida por intermédio dele, na realidade ou na imaginação. Decorre daí uma desvalorização da mera destreza ou habilidade, da intrusão do intelectual discursivo, hostil que é ao jogo livre da imaginação; e, finalmente, uma exigência de que o autor deve reconhecer o centro moral da situação que está descrevendo — captar sua significância universal para os humanos como tal, em oposição à sua significância transitória para leitores cujos desejos e circunstâncias efêmeros estarão rapidamente superados. A influência desses cânones sobre Turgenev é bastante evidente. Mas ele possuía um outro discípulo, mais formidável, embora indireto e certamente inconsciente.

Tolstoi foi uma vítima notória de seu gênio artístico e sua consciência social. Em determinado momento, sua paixão pela arte pura e sua aversão pela política, encorajadas e providas por Fet e Botkin, estavam em seu auge. Em 1858 ele declara:

> A maioria do público começou a pensar que a tarefa de toda literatura consistia somente em denunciar o mal e discutir como corrigi-lo... que os dias de histórias e versos tinham acabado para sempre, e que estava chegando o momento em que Pushkin seria esquecido para sempre e não seria mais lido, que a arte pura era impossível, que a literatura era somente um instrumento do desenvolvimento cívico da sociedade, e assim por diante. É verdade, durante este período, podiam-se ouvir as vozes de Fet, Turgenev e Ostrovsky, abafadas pelo alvoroço político... mas a sociedade sabia o que estava fazendo, continuava a simpatizar só com a literatura política, a considerá-la exclusivamente como literatura. Este entusiasmo foi nobre, necessário, e mesmo temporariamente justo. Para poder ter forças para dar os enormes passos à frente que nossa sociedade deu recentemente, foi obrigada a ser parcial, unilateral, tinha de ser insuflada

* Vivência, experiência. (*N. do T.*)

além do objetivo para poder atingi-lo, tinha de ver uma única meta diante de si. É verdade, como seria possível pensar em poesia quando, pela primeira vez, o retrato do mal estava sendo desvelado diante de nossos olhos, e nos era apresentada a possibilidade de dar cabo dele? Como poderíamos pensar sobre o belo, estando em tamanha aflição? Não nos cabe, a nós que fazemos uso dos frutos deste entusiasmo, reprovar as pessoas por ele... Porém, não importa o quão espiritualmente elevado e salutar possa ter sido este entusiasmo partidário, como qualquer entusiasmo, não pode durar para sempre. A literatura de um povo é sua consciência plena e multilateral, em que devem estar refletidas igualmente a contemplação nacional da beleza numa dada época do desenvolvimento e também o amor nacional pela bondade e pela verdade.[54]

Contudo, e esta convicção ele nunca abandonou, além da "literatura política", há um outro tipo de literatura "que reflete os interesses eternos e universalmente humanos, a mais preciosamente sincera consciência do povo, uma literatura acessível aos homens de todas as nações, de todas as épocas, uma literatura sem a qual nenhum povo possuidor de força e riqueza jamais se desenvolveu".[55] Sete anos mais tarde, ele escreveu em uma carta a Boborykin:

> Se me dissessem que eu podia escrever um romance em que pudesse estabelecer, além de qualquer dúvida possível, o que considero ser a visão correta de todas as questões sociais, eu não dedicaria nem duas horas a um tal romance; porém, se me dissessem que o que escrevo seria lido pelas crianças de hoje ao longo dos próximos vinte anos, e que elas chorariam e ririam com meu livro, eu lhe daria toda a minha vida e todos os meus poderes.[56]

[54] L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii*, 90 vols., Moscou/Leningrado, 1928-58; índice 1964, v 271-2.

[55] ibid. 272.

[56] ibid. lxi 100.

Apesar de tudo que aconteceu depois — sua condenação de toda arte, que, como vaidade e corrupção, não ajuda a curar as feridas morais dos homens — seu impulso artístico não se destruiu. Quando, mais tarde, tendo ele escrito *Khadzhi-Murat*, alguém lhe perguntou como chegara àquilo — qual era a mensagem moral ou espiritual da obra? —, respondeu muito friamente que mantinha seu trabalho artístico separado da exortação moral. Ele não exigia sermões morais de Tchekov; por outro lado, porém, apesar de Bernard Shaw não poder ser acusado de falta de clareza ou integridade, de escamotear problemas sociais ou não ter convicções positivas, Tolstoi nem queria ouvir falar dele. Shaw lhe escreveu admirado: afinal, ele tinha atacado alguns dos mesmos inimigos atacados por Tolstoi. Mas o ancião se recusava a ver nos escritos de Shaw qualquer coisa além de vulgaridade, superficialidade e, sobretudo, nenhum talento artístico. Seus esforços para concluir uma filosofia de vida una e coerente, fundada em verdades infalíveis, foram mais heróicos e exerceram uma violência maior contra seus próprios instintos, anseios e conceitos do que os esforços semelhantes de Belinsky ou Turgenev, e ele acabou fracassando de modo muito mais arrasador. Este mesmo dilema — a tentativa de encontrar quadratura do círculo — forma a substância dos ensaios posteriores de Blok sobre "The Intelligentsia and the People" e "The Shipwreck of Humanism". O problema é um pouco mais angustiante em *Dr. Jivago* e também nos trabalhos publicados, não publicados e talvez nem escritos de Sinyavsky e seus companheiros.

Retornemos então à relação peculiar de Tolstoi com Belinsky. Em 1856, com alguma resistência, Tolstoi foi induzido a lê-lo por Druzhinin, que o adorava, e por Turgenev, que o admirava. Ele declarou que uma noite tinha sonhado com Belinsky a sustentar que as doutrinas sociais só seriam verdadeiras se "levadas às últimas conseqüências",[57] e que concordava com isso. Ficou encantado com os artigos de Belinsky sobre Pushkin, e particularmente com a idéia de que, se alguém deseja compreender um autor, deve mergulhar completamen-

[57] ibid. xlvii 198.

te nele — ver somente ele e nada mais. Em 2 de janeiro de 1857 anota em seu diário: "Li Belinsky esta manhã, e estou começando a gostar dele"[58] — embora posteriormente passasse a julgá-lo um escritor entediante e sem talento, os princípios por ele anunciados se fixaram para sempre na perspectiva de Tolstoi. Não me parece acidental que Tolstoi cumprisse as injunções críticas de Belinsky com fidelidade tão singular, embora não admitida e talvez inconsciente. Nenhuma palavra é mais pejorativa no vocabulário crítico de Tolstoi do que "inventado"; só sinceridade, só simplicidade, só clareza — se o autor for claro sobre o que deseja dizer, se sua visão não estiver obstruída, o resultado será *eo ipso* arte. Nisso, Tolstoi vai mais longe do que o próprio Belinsky, em seu mais extremo, estava preparado para ir; Belinsky nunca abandonou a opinião de que o gênio artístico era algo *sui generis*, e, conseqüentemente, que a autenticidade — o fato de que a visão de um homem seja só dele e de mais ninguém, e de que expresse o que vê clara e diretamente — não é por si mesma condição de uma obra de arte. A opinião de Tolstoi, como amiúde, é uma simplificação e ampliação exagerada de uma tese já simples.

A insistência em autenticidade, as acusações do que, hoje, sob influência neo-hegeliana e existencialista, se vê como falsa consciência ou má-fé, ocorrem mais freqüentemente nas devastadoras críticas de Tolstoi a outros escritores — especialmente do século XIX. Assim, Goethe, por exemplo, é condenado por visualizar sua criação a partir de um ponto de vista demasiado remoto; por isso, seus romances e obras dramáticas, porque não eram "vividos por meio" do autor, não importa quão rara e sensivelmente fossem concebidos, não importa o domínio do autor e de seu material de trabalho, permanecem não-convincentes — magníficos, mas frios e distanciados, incapazes de realizar comunicação direta de sentimento, o que, para Tolstoi, é a idéia fundamental, a única proposta da arte. Esta acusação de complacência e auto-suficiência desdenhosa, as referências irônicas à tranqüilidade olímpica de Goethe em meio às revoltas sociais, sua auto-

[58] ibid. 108.

satisfação frígida, sua determinada invulnerabilidade, ecoam Belinsky: são repetidas por Turgenev, apesar de sua admiração pelo gênio de Goethe, em seu ensaio sobre *Fausto* e por toda a parte. Nenhum escritor russo escreveu melhor sobre Goethe do que Turgenev: tampouco lhe era ele tão antipático quanto, digamos, Herzen ou Tolstoi. Mas a poção saint-simoniana lograra seu efeito: ele preferia Schiller, Byron, George Sand, e o dizia em alto e bom som. Em uma veia semelhante, com sua ironia típica, Tolstoi se pergunta se Flaubert — o Flaubert que descrevera São Juliano, o hospitalário, a abraçar os leprosos, que eram o Cristo — teria se comportado da mesma maneira em situação semelhante; esta dúvida mina sua confiança no escritor, sua crença em sua autenticidade, a qual, para ele, era a base de toda arte verdadeira.

Esta abordagem, seja considerada aceitável ou absurda, é o tipo de moralismo que os seguidores de Belinsky admiravam e seus oponentes detestavam. O mesmo acontece com Tolstoi, quando quer atacar as insuficiências de alguns dos mais respeitados escritores de seu tempo, pois as flechas envenenadas que dispara tão certeiras são tiradas da aljava de Belinsky. Ele se encarrega de julgá-los em termos de três *desiderata*: seriedade do problema; sinceridade moral; e capacidade artística. Assim, ele nos informa que Turgenev certamente "viveu", sofreu em seu íntimo mais profundo, a experiência que está descrevendo de maneira tão vigorosa e artística. Mas serão as reflexões e sentimentos melancólicos dos membros da aristocracia russa decadente, ao sentarem-se com sua descendência em suas casas de campo e conversarem seus relacionamentos pessoais com outros proprietários de terras tão decadentes quanto eles, tão pouco representativos da humanidade — terão eles valor suficiente para ocupar os pensamentos de um ser sério e "são", um camponês, um trabalhador decente, um homem ou mulher "saudáveis"?

Quanto a Nekrasov, quem pode negar que seja um escritor dotado de imensa habilidade artística? Os problemas com os quais lida — a miséria, a opressão dos camponeses, a violência e injustiça às quais estão expostos —, quem pode negar a importância ou significância

humana desse tópico terrível? Terá Nekrasov vivido estas experiências verdadeiramente na realidade ou na imaginação? Passa ele ao leitor o sentimento de estar pessoalmente envolvido? Serão seus poemas meras paisagens realistas, feitas por um pintor talentoso mas isento, na verdade um proprietário de servos, os quais ele não demonstrava nenhuma vontade de libertar, cuja vida privada e real, cujas preocupações pessoais estavam longe dos sofrimentos das vítimas, da esqualidez moral daquelas vidas que ele tão bem transformava em verso, sem nenhuma identificação pessoal real, sem nenhum *engagement* de sua parte? Descartar Nekrasov como insincero, por não estar suficientemente comprometido, vai, mais uma vez, além da opinião de Belinsky, por exemplo, sobre Goncharov. Tolstoi leva a questão a um ponto que Belinsky, com seu desejo escrupuloso de conhecer a verdade, não importa quão complexa, jamais chegou, mesmo nas raras ocasiões em que sua consciência social o transportou e entusiasmou.

Finalmente, há um veredicto de Tolstoi sobre Dostoievski: ele é reconhecido por lidar com problemas da maior importância espiritual; sua atitude, concede Tolstoi, é profundamente sincera; mas, infelizmente, ele não passa pelo crivo de seu (e de Belinsky) critério fundamental, a posse de dom artístico, isto é, a capacidade de exprimir uma visão individual simples e claramente. Afinal de contas, seus personagens foram posicionados no palco, e o resto (declara Tolstoi) é o mero desdobramento do mecanismo da trama: por páginas e páginas tudo é previsível, entediante e não-artístico; Dostoievski tem muito a dizer, mas não tem capacidade para escrever ou compor.

V

Citei esses exemplos tanto de Turgenev quanto de Tolstoi porque tais autores não são comumente vistos como pertencentes à tradição de crítica social iniciada por Belinsky — e minha tese é de que o choque entre as exigências da arte e aquelas da sociedade não termina, no caso de

Belinsky, simplesmente na vitória desta última, dando por isso origem à tradição clara e radical de Chernyshevsky, Pisarev, Plekhanov e seus epígonos marxistas; mas, sim, ao contrário, que essa colisão permaneceu não-resolvida; e inaugurou o dilema em que os escritores e artistas russos estão presos desde o seu tempo, dilema este que, daí em diante, afetou todo o movimento da arte e do pensamento russos, e certamente também a ação, atormentando liberais e conservadores, "progressistas" e aqueles que, como Tolstoi, ou os populistas e os "decadentes" da virada do século que ele detestava, desprezavam e condenavam sua atividade política, não vendo salvação em parte alguma.

Talvez as afirmações mais claras da posição final de Belinsky se encontrem em seu ensaio sobre a atividade crítica em 1843: "É possível que nos perguntem: como pode um só e mesmo trabalho crítico combinar organicamente dois pontos de vista diferentes — histórico e artístico? Ou como é possível exigir de um poeta que siga livremente sua inspiração e, ao mesmo tempo, sirva ao espírito do seu tempo, sem aventurar-se fora do seu círculo mágico?"[59] Belinsky declara que esta questão é facilmente solúvel, tanto teórica quanto historicamente:

> Todo homem, e conseqüentemente também o poeta, sofre a influência inevitável de tempo e lugar. Ele absorve com o leite de sua mãe os princípios e a soma de conceitos pelos quais vive a sociedade. É isso que faz dele um francês, um alemão, um russo e assim por diante; é por este motivo, se tiver nascido no século XII, por exemplo, que ele está convencido do dever sagrado de queimar vivos aqueles homens que não pensam como pensam os outros, ao passo que, se tivesse nascido no século XIX, acreditaria religiosamente que ninguém pode ser queimado ou sacrificado, que a tarefa da sociedade não é vingar as vítimas de um crime, mas corrigir o criminoso por intermédio da punição, mediante a qual a sociedade ofendida estará satisfeita, e a lei sagrada do amor e irmandade cristãos cumprida. Mas a espécie hu-

[59] *PSS* vi 284.

mana não saltou de um momento para o outro do século XII ao XIX: teve de viver ao longo destes seis séculos, no decurso dos quais sua concepção de verdade se desenvolveu em seus vários estágios, e em cada qual destes seis séculos esta concepção assumiu uma forma particular. É esta forma que a filosofia chama de *estágio* de desenvolvimento da verdade universal; e é este *estágio* que deve pulsar nas criações do poeta, suas paixões prevalecentes (*pathos*), seus motivos condutores, o acorde básico de sua harmonia. Não se pode viver no passado e por meio do passado, de olhos fechados para o presente: haveria nisto algo de inatural, falso e morto. Por que os pintores europeus da Idade Média só pintavam madonas e santos? Porque a religião cristã era o elemento dominante na vida européia daquele tempo. Após Lutero, todo e qualquer esforço para restaurar a arte religiosa na Europa teria sido vão. "Porém", diriam-nos, "se não é possível sair do seu próprio tempo, não pode haver poetas que não pertençam ao espírito do seu tempo e, conseqüentemente, não há necessidade de pegar em armas contra algo que não ocorre." "Não", responderíamos nós, "não só isto pode ocorrer, mas ocorre de fato, e especialmente em nossos dias." A causa desse fenômeno reside em sociedades cujas concepções são dramaticamente opostas à sua realidade, as quais ensinam às suas crianças uma moralidade de que o povo se ri quando elas saem da escola. Trata-se de um estado de irreligião, decadência, fragmentação, individualismo e — sua conseqüência inevitável — egoísmo: infelizmente, características mais que marcantes de nossa época! Quando sociedades se encontram nesse estado e vivem ancoradas em velhas tradições em que ninguém mais acredita, as quais são contraditas pelas novas verdades descobertas pela ciência, pelas verdades trazidas à luz pelos movimentos da história; quando sociedades estão em tal estado, às vezes acontece que as personalidades mais nobres e talentosas se sintam apartadas dessa sociedade, se sintam solitárias, e que, dentre elas, os irmãos mais fracos e bem-intencionados se transformem, pouco a pouco, em sacerdotes e pregadores do egoísmo e de todos os vícios sociais, acreditando que evidentemente assim tem de ser, que não há como ser de outro modo, que não fomos nós que

começamos isto, dizem, e tampouco seremos nós a terminar. Outros — e estes, lamentavelmente, são às vezes os melhores homens do seu tempo — fogem para dentro de si mesmos e, desesperançados, viram as costas para a realidade, que ofende todo sentimento e toda razão. Mas este é um meio falso e egoísta de salvação. Quando há um incêndio em nossa rua, é preciso correr na direção dele, e não fugir, em vista de encontrar os meios, junto com os outros, para apagá-lo; para extinguir o fogo, temos de trabalhar como irmãos. Mas muitos, ao contrário, elevaram este sentimento egoísta e covarde à categoria de princípio, doutrina, regra de vida, e finalmente de dogma da mais alta sabedoria. Sentem-se orgulhosos disso, e encaram com desprezo um mundo que, olhem bem, por favor, não vale seu sofrimento ou seu júbilo. Escondendo-se na embelezada torre do castelo de sua imaginação, e olhando para fora através das lentes multicoloridas de seus óculos, eles cantam como pássaros... Meu Deus! *Homem* virando *pássaro*! Que metamorfose verdadeiramente ovidiana! E isto é reforçado pelo fascínio das doutrinas artísticas alemãs, as quais, apesar de sua muita profundidade, verdade e esclarecimento, também são excessivamente alemãs, filistinas, ascéticas e anti-sociais. E qual é a conseqüência necessária de tudo isso? A morte de talentos que, dada uma outra direção, teriam deixado traços vigorosos de sua existência em sociedade, que poderiam ter se desenvolvido, progredido e alcançado humanidade. Daí a proliferação de gênios microscópicos, grandes homens minúsculos, os quais exibem sem dúvida muito talento e poder, mas que produzirão muito pouco ruído, cairão no esquecimento e rápido morrerão, antes mesmo de suas mortes, amiúde em plena floração, no ápice de sua força e atividade. A liberdade de criação se reconcilia facilmente com o serviço das necessidades contemporâneas: mas fazê-lo não significa necessariamente forçar alguém a escrever temas já prontos ou violentar a fantasia de outrem; tudo que se precisa é ser cidadão, filho de sua sociedade e de seu tempo, para se identificar com seus interesses, e tornar suas as necessidades sociais; as pessoas necessitam de simpatia e de amor, de um sentido saudável e prático de verdade, que não divorcie a crença da ação, a obra de arte da

vida. Tudo aquilo que se introduz e penetra profundamente na alma emergirá de si mesmo, naturalmente.[60]

Esta não é, e não poderia ser, a posição final de Belinsky. No mesmo ano, 1843, ele começou os ensaios sobre Pushkin; no quinto deles, desenvolve a tese que impressionou Tolstoi tão profundamente — que para ler realmente um autor é preciso só ter olhos para ele, à exclusão do resto do mundo. É assim, portanto, que se deve ver "The Stone Guest" ou "The Gypsies", que têm tão pouco a ver com os interesses mais profundos da nação quanto as obras-primas glaciais de Goethe ou, em um nível inferior, *An Ordinary Story*, de Goncharov. Contudo, ele sabia tratarem-se de verdadeiras obras de arte, feitas por homens que *não* fugiriam correndo se houvesse um incêndio em sua rua. Citei a passagem do ensaio de 1843 tão extensamente porque ela me parece o mais aproximado do que Belinsky jamais chegou a afirmar, não certamente o que era a arte, ou podia ou devia ser, mas o que ele e os que pensavam como ele desejavam que fosse: o que movia seus corações, mesmo sabendo que aquela posição não era absoluta, mas, afinal, subjetiva, historicamente condicionada, passível de ser abalada pelos acontecimentos, por contra-exemplos, por simpatias mais inclusivas.

Entretanto, essa afirmação, que como a famosa carta a Gogol é uma *profession de foi*, não é, não importa como for interpretada, a exigência de Chernyshevsky de servir às necessidades imediatas da sociedade; ela é eqüidistante do formalismo e do marxismo. Sem sobra de dúvida, Flaubert, Baudelaire ou Maupassant tê-la-iam rejeitado indignados. Teria significado pouco para Stendhal, Jane Austen ou Trollope, ou mesmo para James Joyce, apesar de seu socialismo dos primeiros tempos. Não poderia ser aceita sem pesadas restrições por marxistas; ela não foi citada pelos homens de década de 1860. Porém, quando Korolenko sustentou que sua "terra natal era acima de

[60] ibid. 284-6.

tudo a literatura russa"[61] (não a própria Rússia), fez uma observação que qualquer escritor russo poderia ter feito em qualquer tempo nos últimos cem anos. E isso, parece-me, decorre em última análise do impacto sobre Belinsky e seu círculo da controvérsia saint-simoniana sobre as funções do artista: deve-se mais a este impacto do que a qualquer outra causa isolada. Se algum contemporâneo inglês de Korolenko, suponhamos Arnold Bennett, tivesse dito que seu país não era a Inglaterra, mas a literatura inglesa, que significado poderia ter isso? Como poderia ele tê-lo dito? Se mesmo um escritor tão socialmente consciente como, digamos, Upton Sinclair ou Henry Barbusse tivesse declarado: "Minha terra natal é a literatura americana" — "literatura francesa" — soaria obscuro a ponto de ser ininteligível.

É esta diferença que fez a doutrina russa do engajamento da década de 1840, russa porque se arraigou no coração e no sangue de seus defensores, mais profundamente do que naqueles de seus pais em Paris ou qualquer outra parte. Este sentimento é perfeitamente inteligível hoje na Ásia ou na África e lugares mais próximos, e é com ele que a *intelligentsia* — e uso este termo em um sentido inteiramente laudatório — esteve sempre em toda parte preocupada, seja ela liberal e reformista ou radical e revolucionária. O leitor, disse Goethe, conforme citado por Belinsky, "*deve me esquecer, a si mesmo, ao mundo inteiro*, e viver somente em meu livro". Belinsky comenta: "Dada a tolerância apática dos alemães a tudo aquilo que é e se faz no mundo inteiro, dada a sua universalidade impessoal, que por *tudo* reconhecer pode ela mesma tornar-se *nada*, o pensamento enunciado por Goethe faz da arte um fim em si mesmo, e a liberta, conseqüentemente, de qualquer conexão com a *vida*, a qual é sempre mais importante que a *arte*, pois a arte é somente uma de suas inumeráveis manifestações."[62] Esta posição pode ser aceita ou rejeitada, posta em dúvida e debatida, mas não é obscura. Parece-me que o centro do conflito está entre esta

[61] *Istoriya moego sovremennika*, capítulo 27: vol. 4, p. 270 in V. G. Korolenko, *Sobranie sochinenii v pyati tomakh*, Leningrado, 1989-91.

[62] *PSS* vii 305. O editor de *PSS* não estabeleceu a fonte da citação de Goethe.

afirmação e aquela que Belinsky, com um olhar pluralista e livre de ansiedade, que via a arte com distanciamento das pressões inerentes aos períodos "críticos" da história, buscou defender; uma posição cujo "manifesto" de 1843 me parece ser a afirmação mais completa. Foi aí que se posicionaram as linhas de batalha por muitas décadas: aí, e não entre as diretivas sem vida com que as gerações posteriores de positivistas e marxistas russos tentaram mais dissolver do que resolver a questão.

Podem-se encontrar essas duas posições que tentei delinear tanto entre os críticos e artistas russos "puros" como entre os "socialmente engajados", e também no interior de cada grupo. O principais escritores — Turgenev, Tolstoi, Herzen, Belinsky — estavam envolvidos neste conflito, e nunca chegaram a uma solução da questão. É isto, em parte, que dá vitalidade à sua discussão teórica, enquanto os argumentos de muitos de seus contemporâneos ocidentais, Leroux e Chasles, e mesmo Taine e Renan, parecem mortos. Pois esta é uma questão central do conflito social moderno, mas somente aguda em comunidades relativamente atrasadas, sem a disciplina de uma cultura tradicional rica e forte, compelidas a se ajustarem a padrões estrangeiros, ao mesmo tempo que continuam livres, pelo menos até agora, do exercício de um controle total de sua vida e arte.

Kant como fonte pouco conhecida de nacionalismo

"Seres que receberam o dom da liberdade não ficam satisfeitos em usufruir um conforto conferido por outrem."
Immanuel Kant, *The Quarrel Between the Faculties* (1798)[1]

À primeira vista, nada parece mais disparatado do que a idéia de nacionalidade e o internacionalismo sensato, racional e liberal do grande filósofo de Königsberg. De todos os pensadores influentes de seu tempo, Kant parece o mais remotamente distante da ascensão do nacionalismo. O nacionalismo, mesmo em sua versão mais moderada, a consciência da unidade nacional, enraíza-se certamente em um sentido aguçado das diferenças entre uma sociedade humana e outra, no caráter único de tradições, línguas e costumes particulares — de ocupação, durante um longo período, de um pedaço particular de solo onde um intenso sentido coletivo está concentrado. Ele salienta os vínculos peculiares de parentesco que unem os membros de uma comunidade nacional entre si, e enfatiza as diferenças existentes entre eles e aqueles que o tenham em outra parte. Em suas formas patológicas, o nacionalismo proclama o valor supremo da cultura, raça, espírito, instituições e até atributos físicos da própria nação, e sua superioridade em relação a outras, geralmente vizinhas. Mas mesmo em suas formas moderadas, o

[1] *KGS*, vol. 7, p. 87, linha 19 (para "*KGS*", ver p. 26r, nota 19).

nacionalismo provém antes de um sentimento do que da razão, de um reconhecimento intuitivo de que se pertence a uma textura política ou social ou cultural particular: certamente as três em uma só — a um modelo de vida que não pode ser dissecado em componentes separados, ou examinado por algum microscópio intelectual; algo que só pode ser vivido e sentido, não meditado, analisado, tomado em partes, provado ou refutado. A linguagem utilizada para descrever esse atributo é usualmente romântica ou, em casos extremos, violenta, irracional e agressiva; e, especialmente no nosso século, inclinada a descambar em opressão cruel e destrutiva e, por fim, em massacres terríveis.

Immanuel Kant está do lado exatamente oposto: serenidade, pensamento racional, aversão por toda exclusividade e privilégio fundados na mera tradição imemorial ou no dogmatismo político obscurantista, ou em qualquer outra coisa que não possa ser trazida à luz do dia e examinada por homens racionais de um modo sistemático e racional. Ele nada defendeu tão firmemente quanto os direitos atemporais e imutáveis do indivíduo, quem quer que seja, qualquer que seja sua época, seu lugar, sua sociedade, quaisquer que sejam seus atributos pessoais, desde que seja um homem, possuidor de razão e, como tal, obrigado a respeitar a razão em todos os outros homens, assim como eles a respeitam nele. Kant detestava o emocionalismo, o entusiasmo desordenado, que chamava de *Schwärmerei;** foi certamente este tipo de retórica sentimental, tal como ele a compreendia, que, em sua opinião, arruinou as extrapolações de seu contemporâneo e companheiro prussiano Johann Gottfried Herder, o pai do nacionalismo cultural (e, em última análise, de todos os tipos de nacionalismo) na Europa. A insistência constante de Herder no caráter único de cada tradição nacional, na força que um homem extrai do fato de ser membro de uma sociedade orgânica, de ser filho e portador de seu espírito nacional, de seu estilo nacional, a aversão de Herder pelo cosmopolitanismo, por qualquer coisa que reduzisse as

* Sentimentalismo, exaltação, paixão, fanatismo. (*N. do T.*)

diferenças entre uma comunidade e outra em favor de princípios universais, os quais, para ele, não passavam de imensas camisas-de-força — tudo isso parecia confuso e acrítico aos olhos de Kant, uma substituição da razão atrofiada pela emoção. Kant é um homem do Iluminismo, de seu universalismo, de sua crença na luz clara da razão e da ciência, que transcende fronteiras locais e nacionais, algo cujas conclusões todo homem sensível pode verificar por si mesmo, sem benefício de uma língua ou solo particular, ou do sangue em suas veias. Ele odiava a desigualdade, odiava as hierarquias, as oligarquias e o paternalismo, não importa o quão caridoso pudesse ser. Muitos na Alemanha deram boas-vindas à Revolução Francesa. Kant nunca abandonou sua fé na Revolução e em sua proclamação dos direitos universais dos homens e cidadãos, nem mesmo quando ela degenerou em terrorismo e banho de sangue, que Kant condenou, e que fez com que a maioria de seus simpatizantes liberais originais em muitos lugares se afastassem horrorizados. Seus escritos políticos precisos são modelos celebrados de racionalismo liberal: assim, a base de minha obediência à lei é que ela ordena, ou deveria ordenar, aquilo que todo homem, em minha situação, exigiria de si próprio fazer ou não fazer; os Estados devem dedicar seus recursos à educação, à cultura e ao desenvolvimento moral de seus cidadãos, e não a aumento de seu poder e conquistas materiais; ele elaborou um famoso projeto para a instituição de uma liga de nações, e da paz permanente entre elas.

Que maior contraste pode haver, poder-se-ia perguntar, do que entre, por um lado, as forças abismais, obscuras e não-racionais propagadas pelo separatismo religioso fanático e, talvez, pelo sentido de humilhação nacional alemão diante do muito mais formidável, poderoso, esclarecido e grandioso sentimento nacional francês, e, por outro lado, o universalismo racionalista inabalável de Kant, com sua desconfiança profunda da linguagem mística ou poética, do discurso metafórico, dos *insights* e visões?

Contudo, por mais imensamente paradoxal que possa parecer, existe sem dúvida uma conexão entre a visão de Kant e a ascensão do nacionalismo romântico: uma linha de influência que se pode traçar

— e, em minha opinião, uma linha importante e central. O fato de que o próprio Kant teria abominado a mera idéia de uma ligação tão desonrosa não a torna menos real, temo dizê-lo. Idéias, às vezes, desenvolvem vida e poderes próprios, e, como o monstro de Frankenstein, atuam de um modo totalmente imprevisto por seus criadores, e — pode acontecer — em direção oposta a seu arbítrio, voltando-se contra eles para destruí-los. Os homens, e menos ainda os pensadores, não podem ser responsabilizados pelas conseqüências não-intencionais e improváveis de suas idéias, pelas plantas que crescem de sementes plantadas em solo propício, e florescem, algumas vezes horríveis, em um clima favorável que o semeador nunca conheceu ou sequer podia imaginar. Fatores complicados, e mesmo acidentais, conspiram para gerar um movimento distinto; mesmo o marxismo ortodoxo não cresceu somente das doutrinas de Marx. Seria absurdo culpar Hegel, por exemplo, pelas formas sinistras que algumas de suas noções assumiram em nossos dias. E isso também ocorreu, gostaria eu de sugerir, com o maior dos filósofos modernos. É a carreira ímpar de uma das mais nobres e mais humanas das doutrinas de Kant no turbulento século XIX, sua influência sobre o mundo moderno e sobre nossas próprias vidas — carreira essa que teria horrorizado o próprio Kant — que eu gostaria de discutir.

II

Como todos sabem, a filosofia moral de Kant (que produziu provavelmente um impacto imediato mais profundo até mesmo do que sua teoria do conhecimento ou da natureza da experiência humana) baseia-se na convicção de que a característica distintiva mais importante dos seres humanos é sua liberdade de ação, escolher entre pelo menos dois cursos de ação, duas alternativas. A menos que possa ser considerado como verdadeiro autor de seus próprios atos, o homem não pode ser descrito como responsável por eles, e onde não há liberdade

não há, para Kant, absolutamente nenhuma moralidade. A moralidade, para ele, consiste amplamente no reconhecimento das regras racionais, isto é, universais, válidas para todo ser racional, segundo as quais os homens são obrigados a realizar certas ações específicas e a reprimir as que lhes sejam contrárias. Não se pode dizer a ninguém, exceto a um ser livre, que ele é obrigado a agir desta ou daquela forma: coisas, plantas e animais não são obrigados, porque não podem fazer escolhas, são determinados a portar-se como se portam por forças causais fora de seu controle. O mesmo se aplica a seres humanos incapazes de controlar seus corpos ou suas mentes: crianças ou débeis mentais ou homens colocados em estado anormal por influência de drogas ou hipnotismo ou sono, ou qualquer outra causa que impeça o agente de ser capaz de escolhas racionais. Para Kant, a própria noção de agente implica o livre-arbítrio de agir correta ou incorretamente, virtuosa ou viciosamente. E Kant vai mais longe do que a maioria dos defensores do livre-arbítrio, pois mantém que não só fatores "externos" — físicos, químicos, biológicos, fisiológicos, geográficos, ecológicos — podem impedir ou destruir a liberdade, mas também fatores "internos", psicológicos. Se um homem diz que não pôde agir de outro modo porque estava dominado pela paixão, por causa de impulsos emocionais irresistíveis, porque sua educação ou seu caráter, sendo o que são, causaram ou determinaram sua ação, tal como a praticou, ele está se caracterizando como um ser que não é livre: um mero "*turnspit*",*[2] para usar o termo de Kant, à mercê de forças causais, externas ou internas, físicas ou mentais, um mero objeto no espaço, ou pelo menos ocasionalmente, afinal, indiferenciado, nesse aspecto, de plantas ou animais, ou, é claro, objetos inanimados; parte de um mecanismo causal cósmico em que é, no máximo, uma mera roda ou dente de engrenagem. As categorias científicas mais recentes, que abolem precisamente seqüências causais determináveis

* Pessoa encarregada de girar o espeto, e também uma espécie de cachorro, assim denominada por ter sido utilizada outrora para fazê-lo, através de um mecanismo de esteira a que se atava o animal. (*N. do T.*)

2 *KGS*, vol. 5, p. 97, linha 15.

em favor de funções de probabilidade ou previsões estatísticas, tampouco fariam qualquer diferença para Kant. Ele desprezaria como irrelevância do mesmo calibre a montanha de conversa fiada metafísica que se acumulou sobre incompreensão grosseira das implicações do indeterminismo na física ou na mecânica quântica. Como outras tentativas de compromisso com o determinismo, ele diria que essas conversas não passam de "miseráveis subterfúgios".[3] A menos que uma criatura possa determinar a si própria, não é um ser moral: se ela é determinada causalmente, ou se flutuar a esmo por aí, ou se for submetida a leis estatísticas, não é um agente moral.

Kant é absolutamente definitivo sobre este ponto. Para ele, há pelo menos um aspecto em que o homem é absolutamente único no universo: embora leis causais possam afetar seu corpo, elas não afetarão seu eu interior. É central para o pensamento de Kant o fato de as leis físicas só se aplicarem ao que ele chama de mundo dos fenômenos ou aparências, que é para ele o mundo externo, único com que lida a ciência. "Se as aparências fossem coisas em si mesmas", declarou ele, "não se preservaria a liberdade",[4] e, ainda, "que meu ser pensante... em suas ações voluntárias, deve ser livre e elevar-se acima da necessidade natural... é uma das pedras fundamentais da moralidade e da religião".[5] Se não houvesse liberdade, não haveria possibilidade de lei moral.[6] A liberdade não é meramente o sentimento de liberdade. Se pudesse falar, um relógio poderia dizer que funciona por sua própria força motiva, mas isto seria uma ilusão; ele só funciona porque é impelido. Se um homem fosse feito desse modo, liberdade e, portanto, moralidade "não se preservariam". Mas motivos morais podem ser conhecidos *a priori*; são indubitáveis: conseqüentemente, o determinismo é necessariamente falso. As leis morais não se impõem a nós por alguma agência externa — nem mesmo por Deus ele mesmo —, são, como

[3] ibid., p. 96, linha 15.
[4] *Crítica da razão pura*, A 536 / B 564.
[5] ibid. A 466 / B 494.
[6] *KGS*, vol. 5, p. 4, linha 36; p. 97, linha 5.

Rousseau deixou claro, impostas por nós a nós mesmos, agindo racional e livremente. É por isto que são princípios ou regras, e não leis naturais: mesmo quando nos submetemos a elas, permanecemos livres; pois não precisamos nos submeter; e podemos quebrá-las, se o escolhermos, ao preço de agirmos irracionalmente. E muitas coisas decorrem disto.

A propriedade única do homem, que o distingue de todas as outras entidades do universo tal como ele o conhece, é seu autogoverno, sua autonomia. Tudo o mais está no reino da heteronomia. Autonomia significa estabelecer leis para si — liberdade de não ser coagido, de não ser determinado, por algo que não se pode controlar. Heteronomia é o oposto: obedecer a leis que emanam de fora — por exemplo, o mundo material, no qual reina a causalidade, o reino das ciências naturais; isto inclui a esfera da psicologia empírica — tudo aquilo que, em nossa vida psíquica, seja governado por leis naturais. A doutrina de que o homem é um fim em si mesmo, e não um meio para qualquer coisa que não ele mesmo, deriva desta visão: considerando que é o autor último das regras a que se submete livremente, fazer com que se submeta a algo que não proceda de sua própria natureza racional é degradá-lo — tratá-lo como criança, animal ou objeto. Privar um ser humano de seu poder de escolha é o maior dano imaginável que se lhe possa causar. E assim será, não importa a boa intenção com que for feito, por melhor que seja. A doutrina de Kant volta-se contra todo tipo de paternalismo — particularmente contra o despotismo esclarecido, como aquele de seu próprio rei, Frederico o Grande, da Prússia — e contra o materialismo utilitário dos principais pensadores franceses da época.

Em um ensaio curto mas notável chamado "An Answer to the Question: 'What is Enlightment?'",[7] Kant declara que ser civilizado é ser amadurecido, isto é, não ficar feliz de abdicar de suas responsabilidades, não permitir ser tratado como uma criança, ou abrir mão da sua liberdade em nome de segurança ou qualquer conforto. Em outra

[7] *KGS*, vol. 8, pp. 31-42.

passagem, ele sentencia: "um governo paternalista", baseado na benevolência de um governante que trata seus súditos "como crianças dependentes... é o maior de todos os *despotismos* concebíveis" e "destrói toda liberdade".[8] E ainda: "O homem que é dependente de outro não é mais um homem, ele perdeu sua posição, não passa de uma posse de um outro homem."[9] Suas palavras ecoam as de Rousseau, dirigidas contra os utilitaristas materialistas, que, como Helvétius e Holbach, afirmavam que, para garantir a paz, a alegria, a harmonia e a própria virtude, era necessário instituir um sistema legal e educacional racional, dotado das recompensas e punições apropriadas, sistema este que condicionaria os homens a evitar condutas antisociais, levando-os a se comportarem da maneira desejada pelo educador ou legislador esclarecido — bem à maneira como se criam e treinam animais domésticos. A ética é a agricultura da mente, declarou Holbach; Helvétius disse que não importava saber se os homens eram virtuosos ou viciosos, desde que fossem inteligentes — isto é, soubessem o que os fazia felizes e infelizes: os governantes poderiam criar um sistema de bastões e cenouras, o qual geraria o caráter e o comportamento desejados.

Estes homens desejavam sobretudo eliminar a ignorância, o preconceito e a superstição, que julgavam ser as causas da crueldade, da miséria e da injustiça. Acreditavam no poder da descoberta e da invenção, no esclarecimento universal. Ainda assim, não se pode dizer que aceitariam bem as versões modernas dos métodos de reeducação que recomendaram: técnicas psicológicas de condicionamento de seres humanos, desde sugestão subliminar até ameaças, lavagens cerebrais ou tratamentos de choque. Neste quesito, os métodos defendidos por B. F. Skinner em *Beyond Freedom and Dignity* estão plenamente inseridos no espírito de Helvétius ou La Mettrie: a proposta de todos é uma só, produzir um rebanho satisfeito, pacífico e bem ajustado de seres humanos.

[8] ibid., p. 290, linha 35.
[9] *KGS*, vol. 20, p. 94, linha 1.

Era intenso o interesse de Kant precisamente pela questão da dignidade e da liberdade. Daí sua insistência constante no fato de que a personalidade humana significa literalmente independência em relação aos mecanismos não só dos próprios homens, mas também da natureza. Nenhum ato pode ser descrito em termos morais; a bem da verdade, mal se pode descrevê-los em quaisquer termos que sejam, a menos que seja livremente escolhido por mim. Agir, e não ser levado em nome ou sob influência de terceiros; optar, e não ser escolhido para; antes a oportunidade de escolher mal do que não escolher absolutamente — isto é, para Kant, um direito humano inato fundamental. "Todas as outras coisas têm de: o homem é o ser que arbitra", disse Frederich Schiller,[10] poeta e dramaturgo, discípulo fiel de Kant: nem mesmo Deus pode nos tomar este poder sem nos destruir como seres humanos. "Seres que receberam o dom da liberdade não ficam satisfeitos de usufruir um conforto conferido por outrem."[11] Esta máxima é a chave de toda a perspectiva ética de Kant. É por isso que Kant, que indubitavelmente também tinha aversão por outros vícios — crueldade, covardia ou falta de princípios —, todavia reservou suas mais severas palavras contra o que agora nós chamamos de exploração: o uso de homens como meios, não como fins em si mesmos; esta forma particular de desigualdade mediante a qual se faz outros homens — por persuasão, coerção ou algo intermediário — seguir cursos cujos objetivos se conhece, mas eles não. Toda a terminologia referente a exploração, degradação, humilhação e desumanização; e, em oposição a isso, os ideais de emancipação social, econômica ou individual de trabalhadores, mulheres, artistas, grupos ou nacionalidades oprimidos — toda a linguagem da ideologia liberal ou socialista deriva, nos dois últimos séculos, de sua apaixonada defesa da autodeterminação, de sua insistência no desenvolvimento da liberdade moral, mesmo que conduza a sofrimento e martírio.

Com isso, a atitude moderna em relação à natureza e à ordem

10 *Schillers Werke*, vol. 21, Weimar, 1963, p. 38, linha 8.
11 loc. cit. (p. 321 nota 1).

natural foi inteiramente mudada. A tradição central pelo menos do pensamento ocidental, tanto em sua forma clássica greco-romana quanto em muitas outras das formas cristãs e muçulmanas, embora não todas, incorpora a crença de que há uma estrutura secular em que o homem tem um lugar definitivo, estabelecido por Deus ou pela natureza. O homem só perde seu caminho, erra, torna-se mau e causa miséria a si e a outros quando, devido a uma insensibilidade de algum tipo, não sabe qual é seu lugar. Segundo alguns pensadores, o mundo é uma grande hierarquia natural, uma pirâmide, com Deus em seu vértice e, nos níveis descendentes, os reinos dos anjos, dos homens e animais superiores, e finalmente das amebas, plantas e ordens inferiores da natureza inanimada. Segundo outros, o mundo é um grande organismo em que cada elemento é uma função de todos os outros; ou um sistema maravilhoso de harmonias matematicamente exprimíveis, como supuseram Pitágoras e muitos pensadores e místicos subseqüentes; ou ainda uma orquestra com uma pauta para cada músico; ou, segundo Descartes e Galileu, uma máquina maravilhosa ou uma fábrica com rodas dentadas, eixos e polias. Estas imagens encontram-se entre os materialistas do século XVIII, influenciados pelos triunfos da ciência newtoniana; e, depois deles, entre um bom número de pensadores antivitalistas, até nossos dias. O que há de comum entre todos estes sistemas é a noção de que tudo tem um lugar designado; tudo segue leis inquebrantáveis; e o homem não é exceção. Enganados por sua própria ignorância ou tolice, ou deliberadamente iludidos por homens inescrupulosos em busca de poder ou alguma outra vantagem desonesta, ou como resultado de condições diversamente alteráveis, tecnológicas ou geográficas, raciais ou climáticas, institucionais ou o que mais for, os homens são levados a se afastar do caminho da razão ou da natureza, a negligenciarem a luz que somente Deus (ou a natureza) provê. A questão então é fazer os homens compreenderem a natureza, eles próprios como parte do mundo natural, por intermédio, digamos, da destruição das condições sociais nas quais suas idéias são necessariamente pervertidas, substituindo-as por algum outro sistema, no qual conhecerão a verdade e viverão sob sua luz, e serão

assim capazes de felicidade e harmonia para sempre. Mas se Kant estiver certo, e as forças da natureza, quando nos rendemos a elas, nos reduzem a meros *turnspits* (como são, para ele, coisas e animais), então a própria noção de natureza é revolucionada. A natureza não é mais o que era para o Iluminismo francês — o belo modelo que, com a ajuda da ciência, devemos compreender e aceitar, e nele nos encaixarmos sem fricções. Para Kant, ou bem a natureza é uma matéria neutra que devemos moldar conforme nossos próprios propósitos, como criaturas livres e capazes de escolher; ou então é algo mais sinistro e ambivalente: um poder que, mesmo enquanto nos excita emulação e progresso preciosos, colocando-nos uns contra os outros, também ameaça nossa liberdade, e deve portanto ser contido, resistido, se é que aqui estamos para nos elevar à nossa plena estatura humana como seres morais livres e autodeterminados.

Trata-se certamente de uma ruptura dramática. Sem dúvida, as raízes dessa visão remontam à doutrina cristã da graça como oposta à natureza; às noções hebraicas da vida como sacrifício aos mandamentos de Deus, se necessário for, independentemente de eventuais recompensas — felicidade ou satisfação de nossos desejos naturais; remontam ao protestantismo, com sua ênfase na voz interior, seja lá qual for o mundo exterior. Pode-se reconhecer seus traços nas conseqüências políticas da Reforma na Europa, que destruiu a visão de uma grande sociedade espiritual governada por um conjunto único de princípios universais, os quais dominariam a natureza inanimada, o reino animal e os homens igualmente; na união de fé e razão, de que Igreja e Estado, papa e imperador foram ou deveriam ser expressões. Sociologicamente, trata-se talvez de uma conseqüência do ressentimento crescente dos homens em terras de língua alemã contra o que lhes parecia ser o desdenhoso domínio da cultura francesa e do poder francês, em todos os campos da atividade pública — particularmente após a destruição e humilhação da Guerra dos Trinta Anos. Mas havia uma região à qual nem mesmo o orgulhoso francês teve acesso, aquela do espírito, a verdadeira vida interior — o espírito humano livre e autônomo, que eles, os alemães, preservaram inviolado, o espí-

rito que busca seu próprio caminho para a satisfação e não se venderá em troca de benefícios materiais. Como terão sido conquistados todos esses poderes e domínios, todos esses galardões resplandecentes? Não terão sido ganhos ao preço de uma morte espiritual — de uma escravidão a um sistema cultural, social e político desumano e sem alma, maquinal, aquele bando de funcionários franceses arrogantes, com cuja ajuda o renegado e francófilo rei Frederico, em Berlim, tentava esmagar tudo o que havia de espontâneo e original nas terras prussianas? Este protesto contra o progresso secular e as vitórias da ciência, que se pôde ouvir entre os alemães piedosos, especialmente na economicamente atrasada Prússia Oriental, e também em Rousseau, a seu modo próprio, em meados do século XVIII, este clamor contra o intelecto ecoava agora em todo o mundo.

Kant, é claro, não era, em nenhum sentido, um entusiasta romântico a fazer apelos ao livre-arbítrio contra a razão e a ordem. Longe disso. Ele odiava atitudes indisciplinadas, apaixonadas e descuidadas deste tipo, detestando-as tão profundamente quanto qualquer pensador do Iluminismo. No centro de sua doutrina como um todo está o preceito de que o homem é dotado de razão, e de que esta faculdade qualifica todo homem, na esfera moral como na teórica, para alcançar respostas sobre o que deve ser feito, como a vida deve ser vivida — respostas que são válidas para todas as outras criaturas racionais nas mesmas circunstâncias, onde, quando e como quer que vivam. Somente sobre esta rocha da razão universal — respeito mútuo pela humanidade racional comum a todos os homens — poderão repousar seguramente quaisquer arranjos harmoniosos, a paz, a democracia, a justiça, os direitos humanos e as liberdades. Algumas dessas afirmações são comuns a Locke e Rousseau, Jefferson e Hegel, e certamente à maioria dos campeões da democracia liberal, do socialismo, do anarquismo idealista, do comunismo, de todas as formas de crença numa organização mundial pacífica — e até nossos dias; pelo menos é assim em teoria, mesmo que não o seja na prática, como sabemos a nosso terrível custo. Entretanto, há em Kant uma outra vertente, que vem de sua criação luterana, pietista e antiilumi-

nista: a enorme ênfase sobre independência, retidão de caráter e autodeterminação.

O pietismo, ancestral do metodismo, desenvolveu-se em terras alemãs ao longo dos séculos XVII e XVIII, um período de humilhação e impotência política para os alemães em suas terras divididas, dominadas por mais de trezentos príncipes insignificantes, cuja maioria não era nem competente nem bem-intencionada. Entre seus súditos, os mais sensíveis reagiram à situação de maneira muito parecida com a reação dos estóicos à conquista das cidades-estado gregas por Alexandre: fechando-se em sua própria vida interior. O tirano ameaça tomar minha propriedade — tratarei de educar-me no sentido de não querer propriedade. O tirano quer me despojar de meu lar, de minha família, de minha liberdade pessoal — muito bem: devo aprender a viver sem eles. Assim, que poderá ele fazer contra mim? Sou o senhor de minha alma; nisto, minha vida interior, nenhuma força exterior pode tocar. Além disto, nada mais interessa. Reduzindo a área vulnerável, posso me livrar dos constrangimentos da natureza e dos homens, como fizeram os primeiros cristãos, ao fugirem da perseguição pagã e das tentações mundanas, da carne e do demônio, internando-se no deserto tebano ou em remotas celas monásticas. Trata-se, é claro, afinal, de uma forma sublime de saborear aquilo que se desdenha e quer comprar: aquilo que não posso ter, declaro não ter valor. Se não posso ter o que quero, almejarei somente o que posso ter. Impotência política significa liberdade espiritual: derrota material significa vitória moral. Já que não posso controlar as conseqüências de meus atos, só o que posso controlar — minhas motivações, meus propósitos, a pureza de meu coração — conta exclusivamente.

Esta nota de auto-isolamento austero é muito profunda em Kant. Nele, ela assume formas quietistas. Mas em seus sucessores ela se tornou rebeldia, resistência contra tudo e todos que ameacem diminuir ou degradar meu reino interior, os valores sagrados pelos quais vivo, em nome dos quais estou preparado para sofrer e morrer. Esta atitude está no coração do romantismo — adoração do mártir heróico, do pensador ou artista solitário em um mundo vulgar e filisteu, domina-

do por valores que lhe são estranhos, alienígenas porque não nasceram de seu espírito interior, mas lhe foram impostos pela força bruta ou pelo mercado comercial. Acima de tudo, a pessoa tem de ser verdadeira e fiel à sua visão interior, nunca traí-la, nunca fazer concessões em nome do sucesso, do poder, da paz ou mesmo da sobrevivência. Sem sombra de dúvida, isso significa uma transformação de valores. Os heróis tradicionais da humanidade foram, outrora, os bem-sucedidos, os que sabiam a resposta certa, na teoria ou na prática — os sábios, os homens que descobriam a verdade objetiva sobre o que há no universo, ou sobre como se deve agir, sobre o que é real, bom, o que é digno de ser feito ou admirado — sacerdotes e profetas, filósofos e cientistas, dependendo da opinião de cada um sobre como e onde se encontra a verdade. Ou, alternativamente, os heróis eram homens de ação — fundadores e defensores de Estados e Igrejas, conquistadores, legisladores, líderes, gente que resolve e faz, que domina seus contemporâneos, dá forma às suas vidas. No lugar destes, o novo herói era o homem que estava pronto a sacrificar sua vida em nome de suas convicções, de sua luz interior, pronto a ser derrotado ao invés de desistir, o homem que não se perderia em cálculos sobre as adversidades a pesar contra ele, exemplar de integridade heróica — e, se tiver de ser, trágica.

São precisos, porém, dois passos para chegar à posição romântica a partir do racionalismo impecavelmente esclarecido de Kant. O primeiro é afirmar que, ao agir e viver à luz de certos valores, não o faço porque estes valores tenham sido criados ou descobertos pela razão que está presente em todo homem plenamente desenvolvido, sendo portanto garantidos por ela e universalmente válidos para todos os homens racionais. Não: eu de fato vivo por esses valores, não porque sejam universais, mas porque são meus, expressam minha particular natureza interior, a visão particular do universo que a mim pertence; negá-los em nome de outros significaria refutar tudo que vejo, sinto e sei. Em resumo, manifesta-se então um sentido em que é possível dizer que eu criei meus próprios valores. Não os percebo como elementos constitutivos do universo, aos quais devo obedecer:

eu mesmo os escolhi livremente, são meus valores porque eu sou "eu" e, dando o melhor de mim, os escolhi livremente.

Foi isto, com efeito, apesar de todo seu discurso sobre universalidade e razão, que o discípulo infiel de Kant, Fichte, o verdadeiro pai do romantismo, chegou bem perto de dizer. "Eu não aceito nada porque devo", declarou ele, "acredito porque arbitro."[12] Ou ainda: "Eu não fico com fome porque a comida está diante de mim; aquilo é comida porque eu tenho fome."[13] Em outras palavras, é minha fome que transforma uma coisa em um bem para mim — se eu não estivesse com fome, aquilo não teria este atributo. Kant ficou certamente horrorizado com essa direção tomada pelo pensamento de Fichte (ironicamente, o primeiro livro de Fichte foi inicialmente atribuído a Kant). Mas dá para ver como algumas dessas posições existencialistas puderam começar a se desenvolver a partir da forte ênfase dada por Kant ao valor da autonomia, de determinar minha própria conduta moral.

O segundo passo, e bem mais fatal, é a nova concepção do árbitro — do eu decididor. Para Kant, o árbitro ainda é o indivíduo, mesmo que ele atribua ao arbítrio moral um *status* transcendente, fora do espaço e do tempo — fora do reino mais baixo da necessidade cega, causal. Para Fichte, este eu se torna atemporal, atividade transcendente amiúde identificada com um espírito do mundo, um princípio absoluto, divino, a um só tempo transcendente e criativo. Mas há também, nas páginas de Fichte, outro desenvolvimento da noção de eu, que ressalta mais após a invasão das terras alemãs, primeiro pelos exércitos revolucionários franceses e depois por Napoleão, ao longo do período de reação apaixonada e resistência patriótica provocado por essas invasões em muitas regiões da Europa a leste do Reno. Herder afirmara que o homem é formado pelo rio de tradição, costumes, língua e sentimento comum no qual nasceu; o homem é o que é em virtude das relações intangíveis com outros, de seu meio social, que é por sua vez produto da

12 *SW* ii 256 (para "*SW*" ver p. 250, nota 6).
13 *SW* ii 264.

interação contínua e dinâmica de forças sociais. É esta interação constante que torna cada época, cada sociedade, cada tradição, cada cultura única em caráter, diferente de modos manifestos mas não analisáveis de outra, unidades a um só tempo orgânicas, sociais, lingüísticas, culturais, espirituais. Não demorou muito para que Fichte, escrevendo nos primeiros anos do século XIX, declarasse que o verdadeiro eu não era absolutamente o indivíduo: é o grupo, a nação. E rapidamente começou a identificá-lo com o Estado político. O indivíduo nada mais é do que um elemento no Estado e, a separar-se dele, torna-se um membro sem corpo, um fragmento sem sentido, pois deriva sua significância exclusivamente de sua associação — o lugar que ocupa nele — com o sistema, o organismo, o todo. Esta é a versão secular da velha Casa de Israel hebraico-cristã, a comunidade mística dos fiéis que são parte um do outro. Alguns tenderam a identificá-lo com uma cultura, alguns com uma Igreja, alguns com uma raça, uma nação ou uma classe. É esse eu coletivo que gera a forma de vida vivida pelos indivíduos, e dá sentido e propósito a todos os seus membros; é ele que cria seus valores e as instituições em que estão corporificados, sendo assim o espírito eterno e infinito encarnado, autoridade à qual não se pode interpor apelação. Fichte, Görres, Müller, Arndt são os pais do nacionalismo político alemão e, na seqüência dos fatos, europeu. Povos (e classes sociais) que foram vítimas de opressão, agressão ou humilhação devolveram a chicotada aos opressores como uma verga que salta, passada a ventania — a imagem, creio, é de Schiller —, e desenvolveram um orgulho desafiador e uma autoconsciência violenta que se transformaram finalmente em nacionalismo e chauvinismo incendiários.

III

É claro, Kant teria repudiado esse subproduto bastardo de sua filosofia profundamente racional e cosmopolita; mas as sementes lá estão,

certamente não em seus escritos políticos, mas em suas obras éticas mais significativas. Pois foram suas opiniões éticas, com seus imperativos morais inflexíveis, que produziram o impacto mais profundo no pensamento humano. Em primeiro lugar, a idolatria da nação ou do Estado deriva, não importa se ilegitimamente, de sua doutrina de arbítrio autônomo, seu repúdio à hierarquia objetiva de valores inter-relacionados, independente da consciência humana, que dominara o pensamento ocidental até então, sob várias roupagens — na visão platônica de Formas eternas reais, fora do mundo de mudanças e decadência; naquela da Lei Natural, que, depois de Aristóteles e os estóicos, penetrou a concepção cristã, especialmente a tomista, de Deus e natureza, e da relação do homem com ambos; na concepção metafísica da natureza como estrutura racional; no naturalismo objetivo de Locke, dos utilitaristas e seus sucessores nos movimentos liberal e socialista. Porém, em segundo lugar, havia no pensamento de Kant algo ainda mais profundo, de que esta doutrina do arbítrio é, em algum sentido, expressão.

Foi Kant mais do que Hume — que é geralmente o acusado — quem separou o mundo da natureza do mundo dos objetivos, princípios e valores. Enquanto os valores eram entidades objetivas que faziam parte da realidade da natureza, as razões para fazer uma coisa em vez de outra — digamos, para obedecer à autoridade, lutar em guerras ou para sacrificar a si mesmo ou outros homens — eram buscadas na própria natureza das coisas, o *rerum natura* objetivo, estrutura única e coerente, independente da vontade ou do pensamento dos homens, cujos elementos podiam todos ser explicados em termos de suas relações com o todo. Mas se a conduta moral verdadeira consiste em almejar certos objetivos específicos em si mesmos, indiferentemente das conseqüências, indiferentemente de qual possa ser a natureza do mundo — dos fatos, eventos, as coisas que filósofos ou cientistas buscam descrever e explicar —, nasce portanto a idéia, ou pelo menos ganha força (pois ela deriva de fontes hebraico-protestantes), de que a vida é, ou deveria ser, um esforço ou, se preciso, um sacrifício para alcançar um fim ou fins que podem ser descritos como últimos; fins que justificam tanto a si mesmos como a tudo mais, fins em

si mesmos que não necessitam de explicação ou justificação em termos de qualquer sistema abrangente mais amplo que eles mesmos.

Em Kant, esta idéia, é claro, é extensamente modificada por sua insistência constante no fato de que imperativos morais categóricos deste tipo têm de ter caráter racional — máximas universais válidas para todos os seres em uma dada situação. Mas o que impactou a consciência européia, talvez através das idéias de Fichte e dos românticos, não foi o aspecto racional dessa doutrina (que não era novo, diga-se, conhecido como foi através dos ensinamentos tanto da Igreja Católica Romana quanto do Iluminismo), mas sim o tom severo e veemente dos comandos literalmente inexoráveis, absolutos — uma voz que o homem ouve dentro de si, pois se não o fizer estará fora de toda moralidade, cego e surdo para o mais importante. Só faltava transformar a noção do eu racional de Kant em algo mais amplo e mais impessoal, e identificar esta entidade maior com um fim em si mesmo, autoridade última de todo pensamento e ação, para criar uma forma mais aterrorizante do "Deus mortal"[14] de Hobbes, um novo absolutismo. Daí o culto rendido no século XIX pelos pensadores mais conservadores à visão mais empiricamente concebida, mais flexível e politicamente mais acomodatícia de Burke (muito embora fonte de autoridade tradicional) — a grande sociedade dos viventes, dos mortos e dos que ainda não nasceram. Daí a deificação da corrente da história, na qual não sou mais que uma gota, mas fora da qual não tenho nenhuma significância; ou do espírito histórico de meu povo, meu *Volk*, de Herder, do qual eu e minha vida são expressões passageiras — em resumo, a expansão da noção do eu à dimensão de uma superpersonalidade quase metafísica que engaja toda minha lealdade, todo meu desejo de fundir meu eu individual em um grande todo coletivo, em nome do qual eu aspiro a sacrificar-me e a outros, pois isso, posso senti-lo, me elevará a uma altura a que meu eu empírico confinado jamais poderia ascender.

[14] *Leviathan*, capítulo 17: p. 120, na edição de Richard Tuck, Cambridge, Nova York etc., 1991.

Uma vez que esta moralidade de objetivos últimos, que eu busco alcançar simplesmente porque são o que são, e não por qualquer relação que possam ter com algum sistema abrangente que inclua e explique a realidade como um todo — uma vez que ela substitua as perspectivas religiosas ou científicas anteriores, o caminho está aberto para uma variedade de fés absolutistas desse tipo. Alguns pregavam a moralidade absoluta do dever, a repressão total de emoções em submissão à lei moral. Outros estavam preparados a tudo sacrificar em nome de objetivos estéticos — a criação de obras de arte —, à arte pela arte, livre de quaisquer comprometimentos com considerações pessoais ou sociais, e menos ainda com obrigações morais; e aplicaram, com conseqüências desastrosas, modelos estéticos à vida social e política. Ainda outros acreditavam na descoberta e na propagação da verdade, não importa o quão disruptivo ou doloroso isso pudesse se mostrar para o indivíduo, a verdade científica, social ou moral, com o arrancar das máscaras da convenção que a acompanha, com a destruição dos mitos por meio dos quais sociedades às vezes vivem.

Na esfera política, isso tomou a forma da glorificação do verdadeiro substrato do crescimento social, como quer que fosse concebido — do Estado, da comunidade, da Igreja, da cultura ou da classe social —, mas principalmente da nação, concebida como fonte autêntica e realização perfeita da vida social. No caso das sociedades relativamente independentes, socialmente desenvolvidas e culturalmente progressistas, este sentido de nação como fonte central de autoridade moral assumiu uma forma relativamente mais moderada — por exemplo, na Inglaterra, na Holanda ou na Escandinávia, e suas dependências políticas e culturais ultramarinas. Nas regiões em que, como resultado da dominação estrangeira, as revoltas na virada do século XVIII libertaram uma imensa torrente de ambições e energias confinadas, à cata de expressão, de "ser e fazer alguma coisa" (no dizer de Fichte),[15] ganhar um lugar ao sol, este sentido tomou formas mais fanáticas e violentas. O nacionalismo, parece-me, é o sentido —

[15] *SW* vi 383.

a consciência — de nação em um estado patológico de inflamação: o resultado de feridas infligidas por alguém ou algo aos sentimentos naturais de uma sociedade, ou de barreiras artificiais a seu desenvolvimento normal. Isso leva à transformação da noção de autonomia moral do indivíduo em noção de autonomia moral da nação, da vontade individual em vontade nacional à qual os indivíduos devem submeter-se, com a qual devem identificar-se, da qual devem ser agentes ativos, não questionadores e entusiastas. A doutrina do eu livre com que Kant tentou superar o que lhe parecia um perigo a ameaçar a liberdade moral mediante a aceitação de um universo mecânico, impessoal e determinado em que a escolha era ilusória, foi aumentada, e certamente pervertida, às dimensões da doutrina quase personalizada da história como portadora da vontade coletiva, a vontade de crescer, ter poder, esplendor, uma visão meio biológica, meio estética, no centro da qual está a noção do interesse e do propósito da nação ou do Estado-nação como uma espécie de obra de arte criativa e autógena. Esta é uma imagem usada até mesmo pelo racionalista Hegel: ele vê o Estado-nação como a força criativa do espírito — o *Geist* do mundo — que não pode e não deve ser restringida em sua marcha vitoriosa por quaisquer limites ou barreiras. Pois tudo é subordinado ao princípio criativo central, vale dizer, ao Estado-nação, o próprio.

Não estou aqui a sustentar, é claro, que foram simplesmente idéias e teorias que levaram a tudo isto: idéias não nascem somente de idéias; não há partenogênese na história do pensamento. A Revolução Industrial e a Revolução Francesa, a ruptura da unidade européia pela Reforma, e a reação da Alemanha contra a França após as humilhações do final do século XVI e do século XVII — são todos fatores dominantes no que ocorreu. Mas tampouco devemos subestimar o papel das idéias. No grande despertar de consciência nacional que se deu entre minorias esmagadas, em classes ou nações oprimidas ou atrasadas em sua revolta contra uma dominação injusta, ou contra a humilhação, especialmente por senhores estrangeiros, em revoltas que tiveram lugar na América Latina e na Itália no século XIX e na África e Ásia no XX, essas idéias poderosas — o arbítrio autônomo de uma

nação ou sociedade, fins em si mesmos em suas formas socializadas (idéias que Kant lançou originalmente apenas às águas aparentemente plácidas da teoria ética) — combinaram-se às doutrinas explosivas de Herder e Rousseau e formaram uma massa crítica que, com o passar do tempo, levou a terríveis explosões. Contudo, devo repetir, nada poderia estar mais longe do pensamento desse internacionalista amante da paz, desse pensador racional e esclarecido, com seu profundo interesse pelos direitos e liberdades individuais.

E a uma distância ainda maior de tudo que ele contemplou estão os desenvolvimentos patológicos de nacionalismo dos tempos atuais — deste movimento (de longe o mais poderoso de nosso século — e hoje mais do que nunca) cuja influência assustadora ninguém no século XIX, por mais percipiente, previu. Até onde sei, ninguém jamais antecipou a ascensão do narcisismo social moderno: a auto-adoração de povos, a certeza de sua superioridade incomensurável em relação a outros e o conseqüente direito de dominá-los. Para ver a diferença, basta comparar com o conceito de liberdade nacional tal como pregado, digamos, por democratas como Mazzini ou Michelet, cuja noção consiste na eliminação implacável de todos os obstáculos que venham possivelmente se erguer contra ela, a partir de dentro ou de fora, isto é, a idéia de uma guerra santa pelo poder contra todos e quaisquer rivais — classes ou associações internas, e forças externas, notadamente outras nações. O mesmo é ainda mais verdadeiro para os pavorosos irmãos do nacionalismo — racismo e fanatismo religioso. Há uma distância enorme até mesmo entre o férvido *Addresses to the German Nation*, de Fichte, e estes movimentos ferozes — os fenômenos mais assustadores e bárbaros de nossa época. Assim, idéias se transformam em seu oposto: a linguagem da paz em arma de guerra, apelos à razão em culto do poder material ilimitado, o qual, por vezes, supõe-se encarná-la, e em outras negá-la, entrando em choque com suas exigências.

Rabindranath Tagore
e a consciência de nacionalidade

Sou vergonhosamente ignorante da civilização indiana, mesmo do que nela é mais precioso e importante, e espero poder ser perdoado por isso. A única argumentação atenuante é que, nos lugares com uma cultura geograficamente distante de outra, e dela historicamente isolada, construir pontes e atravessá-las torna-se tarefa genuinamente difícil; e o que há de mais profundo em uma cultura, a voz mais direta e autêntica com que ela fala consigo mesma e com as outras, sua arte, é difícil transpor através de um meio alienígena. Todos aqueles que, como eu, foram educados na Inglaterra sabem que este é o caso até mesmo das literaturas clássicas da Grécia e de Roma. Elas estão na raiz da civilização ocidental. Têm sido transmitidas ininterruptamente de geração em geração, desde os primórdios. Contudo, as traduções inglesas de Homero, Ésquilo ou Virgílio, não importa quão competentes, mal comunicam o gênio do original. E eu gostaria de ir ainda mais longe. Gostaria de afirmar, talvez com uma ponta de precipitação, que nenhum homem jamais experimentou verdadeiramente a presença do gênio na tradução de uma obra de poesia lírica. Mas tal não é o caso da prosa descritiva, que comunica estados da mente ou de espírito, ou idéias, ou situações que fazem parte do fundo comum de experiência humana — coisas, é claro, que se podem comunicar, em um alto grau, mesmo em tradução. As pessoas não precisam ler russo para reconhecerem o gênio de Tolstoi, ou hebraico e grego para serem profundamente afetadas pela Bíblia. Até certo ponto, isto é verdade para a literatura dramática, bem como para épicos e baladas — para os contadores de história cuja prosa ou poesia se baseie em conhecimento humano universal de caráter e ação. Ninguém pode

duvidar que a influência de Shakespeare, em traduções, foi enorme sobre franceses, alemães e russos. Molière, Schiller, Ibsen, poetas que foram, podem ser transportados para uma tela estrangeira. Mesmo assim, onde a poesia está mais profundamente nas palavras do que nas imagens ou na ação — em Racine, Corneille e, assim suspeito, em Calderón, bem como nos mestres modernos do drama poético, Yeats, Hofmannsthal, Eliot, Lorca, Claudel —, as traduções não comunicam satisfatoriamente. Admiramos as interpretações se conhecemos o original, e pensamos no quanto são notáveis a habilidade, o engenho e a sensibilidade do tradutor; mas desconfio que poucos poderão se emocionar verdadeiramente com uma tradução, a menos que seja, ela própria, uma criação poética independente. Neste caso, o poder da obra transformada vem, em geral, pelo menos tanto quanto do autor, da imaginação e do gênio do tradutor, mas este é outro assunto. Estas transubstanciações são elogiáveis, algumas vezes magníficas, mas são criações novas, não pontes, não o meio discreto de uma tradução totalmente fiel, por meio do qual um tradutor verdadeiramente dedicado atua e vive — assim como o artista — no caráter e na vida do original. Sobretudo, este é o caso da poesia pura, lírica e profundamente pessoal. A tradução, no sentido em que é aplicável à prosa ou ao verso que conta uma história, parece-me aqui quase inalcançável. A poesia está nas palavras, e as palavras pertencem a uma linguagem particular, nascendo e comunicando um estilo único de vida e sentimento, e só falam diretamente àqueles que são capazes de pensar e sentir nesta língua, lhes seja ela nativa ou não: "poesia é o que se perde em tradução" — estas palavras, atribuídas ao poeta americano Robert Frost,[1] me parecem afirmar precisamente a verdade.

Estas reflexões se propunham, em primeiro lugar, a atenuar minhas próprias insuficiências de conhecer tão pouco da literatura indiana, a qual, mesmo em sua prosa, seus épicos e seus clássicos filosóficos, sempre parece, pelas lentes escuras do tradutor, poética e certamente lírica em seu caráter; porém, elas também me conduzem ao

[1] In Louis Untermeyer, *Robert Frost: A Backward Look*, Washington, 1964, p. 18.

núcleo do tópico que gostaria de discutir, a saber Tagore, Tagore e a consciência de nacionalidade. Pois embora existam muitos elementos, fatores, sinais e critérios de nação, um dos mais poderosos, talvez o mais poderoso de todos, é certamente a linguagem. Ele pode ser contrabalançado por combinações de outros fatores, históricos, sociais e geográficos, mas é muito forte. Quanto mais desenvolvido, maduro e autoconsciente torna-se o homem, mais ele pensa e até sente em palavras, e menos em imagens sensuais. Perguntaram uma vez ao falecido lorde Keynes, o eminente economista, se ele pensava em palavras ou em imagens: "Eu penso em pensamentos", respondeu. Foi uma resposta caracteristicamente divertida, mas não era verdade, e tampouco para ser levada a sério, talvez; sem dúvida, trata-se de uma resposta sem sentido. Nós pensamos em palavras ou em imagens; dizem-nos que crianças, povos primitivos, artistas e talvez também as mulheres, pensam mais em imagens do que em palavras. Mas uma vez que começamos a comunicar coerentemente, símbolos convencionais dominam nossas vidas: e estes são principalmente palavras. Parece-me que Tagore, que era um grande mestre das palavras, falou, com grande lucidez, sobre linguagem, e suas conexões com a vida social e política, e o que disse é de grande interesse para nós hoje.

Não desejo exaltar nem atacar o nacionalismo. O nacionalismo é responsável por realizações magníficas e crimes assustadores; certamente não é o único fator destrutivo a rondar nossos dias — ideologias, religiosas ou políticas, a busca do poder por indivíduos e por interesses que não são nacionais foram e continuam sendo exata e igualmente revolucionárias, brutais e violentas. Entretanto, o nacionalismo me parece a mais poderosa força do mundo de hoje. Na Europa, onde pela primeira vez adquiriu uma força esmagadora — uma das muitas forças liberadas pela grande Revolução Francesa —, o nacionalismo começou em aliança com outras forças: democracia, liberalismo, socialismo. Porém, onde quer que tenham ocorrido desacordos entre elas, o nacionalismo invariavelmente venceu e escravizou seus rivais, reduzindo-os à relativa impotência. O romantismo alemão, o socialismo francês, o liberalismo inglês e a democracia euro-

péia se comprometeram e foram distorcidos por ele. Mostraram-se impotentes diante da corrente de arrogância e ganância nacionalista que culminou no conflito de 1914. Aqueles que subestimaram sua força, seja Norman Angell ou Lenin, ou os ideólogos dos impérios dinásticos ou das ligas e corporações capitalistas mundiais, e especialmente os que pensaram que seriam capazes de encabrestá-lo para seus próprios fins, fracassaram em prever os acontecimentos, e seus adeptos foram devidamente punidos. O comunismo, por exemplo, tornou-se certamente uma grande força mas, sem uma aliança com o sentimento nacional, não podia avançar. Este também me parece ser o caso da China; de partes da Ásia antes governadas pela França ou pela Holanda; da África, de Cuba. Quando entrou em conflito com o sentimento nacional — e todos nós podemos lembrar de exemplos na história recente —, o marxismo sofreu como perspectiva e como movimento, não importa o quanto a aliança com o nacionalismo possa ter aumentado seu poder material e contribuído para seu sucesso.

Pode-se querer condenar sem reservas o nacionalismo como uma força irracional e escravizadora, como fizeram, por exemplo, tanto marxistas quanto católicos, internacionalistas esclarecidos e ex-imperialistas cheios de sentimento de culpa, e naturalmente grande parte de suas vítimas, de todas as classes e raças e religiões. Mas parece-me muito mais importante compreender suas raízes. O nacionalismo nasce, muito freqüentemente, de um sentido ferido ou ultrajado de dignidade humana, do desejo de reconhecimento. Este desejo é seguramente uma das maiores forças a mover a história humana. Pode tomar formas medonhas, mas não é, em si mesmo, como sentimento, nem inatural nem repulsivo.

Parece-me que a aspiração de reconhecimento cresceu a ponto de ser a mais poderosa força presente em nossos dias. Esta entidade protéica assume muitas formas, as quais interagem e se sobrepõem uma às outras: individual e coletiva, moral, social e política. Contudo, ela preserva sua identidade em todas suas encarnações. Pequenos Estados exigem reconhecimento como entidades soberanas, com seu passado, presente e futuro próprios; lutam por igualdade com os grandes

Estados, e reivindicam o direito de sobreviver, crescer, ser livres e poder dizer sua palavra. Os pobres querem ser reconhecidos como seres humanos plenos — como iguais — pelos ricos, os judeus pelos cristãos, os de pele escura pelos de pele clara, as mulheres pelos homens, os fracos pelos fortes. No seio dos Estados centralizados modernos, minorias trabalham e lutam por poder e *status*: isso se verifica, talvez mais agudamente, nas sociedades afluentes. A consciência de classe é uma das formas mais influentes de manifestação da exigência de reconhecimento. Em meu próprio país, por exemplo, talvez ela seja a mais profunda raiz de nossa insatisfação social. A revolução econômica silenciosa que ocorreu tanto na Inglaterra quanto em muitas partes da Europa sanou muitos males econômicos, aumentou o padrão de vida, estendeu oportunidades de crescimento econômico e de poder político a uma área e a um nível jamais atingidos. Nas escalas menos injustas de nosso tempo, não é mais a insegurança econômica ou a impotência política que oprime a imaginação de muitos jovens do Ocidente, mas sim um sentido de ambivalência de seu *status* social — dúvidas sobre a sociedade a que pertencem, sobre o lugar que mereceriam ou desejariam ocupar. Em resumo, sofrem de um sentido de reconhecimento insuficiente.

Tais pessoas podem ser prósperas, ter interesse por seu trabalho, compreender que o estado de bem-estar social protege seus interesses básicos, mas ainda assim não se sentem reconhecidas. Reconhecidas por quem? Pelos "figurões", pela classe dominante. Em uma sociedade governada por uma oligarquia — digamos, por uma aristocracia hereditária (das quais restam muito poucas na Europa de hoje) — este sentimento pode tomar a forma de uma luta política direta de uma classe contra outra pelo poder. Na Inglaterra, e em muitos outros países ocidentais, a situação é bem mais complexa: nestes lugares, os não-reconhecidos ou sub-reconhecidos têm consciência da existência de um grupo de pessoas em sua sociedade que, sem estar necessariamente no controle político, dá todavia o tom: social, cultural ou intelectualmente. Essas pessoas podem pertencer a partidos políticos antagônicos; o que elas têm em comum é a autoconfiança resultante

de sua posição assegurada de árbitros do modo de vida geral que se deve praticar, do modo como se deve pensar, escrever, falar, ver, educar, travar uma discussão, tratar outros seres humanos e, em geral, conduzir a vida pública e a privada. Mesmo quando se rebelam contra uma dada instituição ou ortodoxia política ou social, elas o fazem no tom de voz apropriado; falam por direito e não por estarem sofrendo, como membros de uma elite natural. Sem dúvida, os que ficam de fora tendem a exagerar o poder ou a textura coesa da elite; contudo, nas sociedades desiguais, os homens sabem comumente quem está atravancando o caminho de seu progresso. A elite existe. Na Inglaterra, até certo ponto, ela ainda é hereditária e ligada às escolas públicas, às velhas universidades, à área dos estudos humanos, e possui um sentido de solidariedade cobiçado e admirado por aqueles que desejam ser aceitos por ela. Eles podem, como é usual nestes casos, afetar que a desprezam, descrevê-la como uma classe inútil, decadente, reacionária e arruinada, condenada a desaparecer perante as forças da história, mas ao mesmo tempo a invejam e buscam sua aprovação, mesmo quando sentem que a noção de *status* é uma categoria sem valor para classificar seres humanos, e perturba-os uma consciência inescapável e ressentida de sua própria posição social.

Os excluídos não são necessariamente pobres ou politicamente impotentes. O conceito de C. P. Snow de "duas culturas" me parece falacioso; mas o que lhe empresta plausibilidade é o fato de que muitos cientistas naturais dos países anglo-saxões sentem-se mantidos de fora de um mundo que imaginam viver vidas mais invejáveis do que as suas próprias. Embora se reconheça e afirme em todos os níveis que são eles, os cientistas, que são objetivamente mais importantes, influentes, originais, e muito mais cruciais para o futuro de suas sociedades do que a elite humanista e os burocratas nela criados, isso pouco os conforta; pois eles sabem quem domina realmente o cenário. Esta situação paradoxal parece ocorrer toda vez que um processo que afeta de maneira vital o desenvolvimento de uma sociedade entra em descompasso com algum outro processo ou grupo de processos igual-

mente central. Injustiça, opressão e miséria não parecem, pelo menos na história recente, ser suficientes para criar condições de revolta ou mudança drástica. Os homens sofrerão por séculos em sociedades cuja estrutura se estabilizou mediante a acumulação e retenção de todo poder necessário nas mãos de uma classe. A agitação só começa quando esta ordem se rompe por alguma razão (a hipótese marxista da influência da invenção tecnológica é esclarecedora) e origina-se uma "contradição", isto é, quando o desenvolvimento de um fator — digamos a posse de autoridade ou controle políticos por um grupo dominante — já não se articula mais com algum outro atributo igualmente necessário, por exemplo, a posição econômica ou capacidade de administração. Então, perturbado o equilíbrio do sistema, conflitos eclodem, com oportunidades correspondentes de alterar a distribuição de poder para os que buscam reverter o *status quo*.

Em nosso mundo, a crise é causada pelo fato de o talento e o sucesso individuais, o poder e a capacidade econômicos individuais, e às vezes mesmo a influência política individual entraram em grande descompasso com os todo-poderosos fatores da luta por *status* social. A falta de *status* adequado, a humilhação de parentes e o sentimento de que seus filhos estão sendo prejudicados ou ultrajados levam os homens ao extremismo social e político. Isso pode assumir formas sociais ou estéticas, não políticas: tal era a força principal por trás de fenômenos sociais como os "*angry young men*", os "*beatniks*" e os fãs ardorosos do "*hip*" na América,* e, a um grau perceptível, o que Anthony Crosland chamou de Movimento Aldermaston na Inglaterra, o qual, claramente inspirado por um sincero idealismo político e social, também foi motivado por uma insatisfação de classe e uma pungente consciência de *status* de seus membros.

Este não é um fenômeno novo no mundo ocidental. Hoje em dia, é truísmo dizer que entre as causas da Revolução Francesa está a imensa desproporção entre o poder econômico das classes médias

* O autor faz aqui menção a movimentos literários e musicais de contracultura na Inglaterra e nos Estados Unidos da década de 1950. (*N. do T.*)

francesas do século XVIII e a falta de seu reconhecimento social e político. Com relativa freqüência, os revolucionários dos séculos XIX e XX eram filhos de homens capazes, que fizeram suas próprias fortunas, os quais foram socialmente excluídos ou rejeitados, ou encontraram-se em uma posição falsa e embaraçosa na hierarquia social de sua época. A situação na Rússia era conspicuamente a mesma. Entre as fontes da força do movimento revolucionário russo estava a combinação da indignação moral e política, dirigida contra um regime corrupto e opressivo, com a busca de *status* por homens cujos recursos e educação qualificavam a desempenhar um papel que lhes era rigidamente negado pelo Estado. Os grandes empresários do comércio e da indústria em rápido crescimento do Império Russo — homens de habilidade, imaginação e ambição excepcionais — podiam enriquecer e acumular poder econômico, mas eram, feitas as contas, mantidos fora das posições de honra e responsabilidade pela corte e pelo regime de base ainda aristocrática. Orgulho e sentimento moral podem, e algumas vezes o fazem, superar o interesse material pessoal: os filhos, criados com sentimentos liberais importados do Ocidente, tendiam a simpatizar e freqüentemente a mergulhar com paixão no movimento revolucionário, o qual se dirigia abertamente não só contra a ordem política, mas também contra a ordem econômica, em favor da qual seus pais tinham lutado com tanto sucesso. Isso aconteceu na Europa Central e nos Bálcãs — jovens com recursos suficientes para obterem, especialmente no estrangeiro, uma educação muito melhor do que a maioria de seus conterrâneos eram desviados, pela humilhante inferioridade do *status* social de sua família, para opiniões e cursos extremos. Acho que isso também deve ter acontecido com os filhos da rica burguesia rebaixada pelos paxás da Turquia e do Egito, bem como da Síria e do Iraque.

Geralmente, esta insatisfação se dirige contra uma elite identificável, os pilares do *establishment* — os paxás, digamos —, ou pode eclodir contra os próprios dissidentes, os Franklin Roosevelts, os Stafford Crippses, os Bertrand Russells e os muitos revolucionários girondinos ou radicais de origem aristocrática na França, na Rússia ou na

América, os quais, a despeito do radicalismo de suas opiniões, são percebidos como pertencentes à classe dominante, possuidores de sua confiança, de suas maneiras e gostos.

Mas as raízes da insatisfação estão mais profunda e solitariamente plantadas em um sentido de isolamento, na destruição daquele sentimento de solidariedade que somente as sociedades homogêneas e coesas dão a seus membros. Ruskin e Morris, e antes deles Fourier, Marx e Proudhon, há muito nos ensinaram a ver que níveis crescentes de industrialização e mecanização conduzem à desintegração da sociedade, à degradação dos valores humanos mais profundos — afeição, lealdade, fraternidade, sentido de propósito comum —, tudo em nome do progresso, identificado com ordem, eficiência, disciplina e produção. Todos nós conhecemos muito bem os resultados: a desumanização contínua dos homens e sua conversão em proletariados — massas — "material humano", máquina e bucha de canhão. Com o tempo, este processo engendra seu próprio antídoto: o despertar, entre suas vítimas mais autoconscientes e sensíveis, ou mesmo entre associados do próprio processo, se forem suficientemente determinados e resolutos, de uma indignação revolucionária, alimentada por um desejo imenso de restaurar o que visualizam como a unidade, a harmonia e a igualdade sociais rompidas (tenham elas existido ou não); e ao mesmo tempo, do tipo de amor e respeito desinteressado entre os homens sobre o qual repousa todo relacionamento humano verdadeiro.

Esta exigência de ser tratado como ser humano e como igual está na base tanto das revoluções sociais quando das revoluções nacionais de nosso tempo: ela representa a forma moderna do clamor por reconhecimento — violento, perigoso, mas válido e justo. O reconhecimento é exigido por indivíduos, por grupos, classes, nações, estados, por vastos conglomerados de seres humanos unidos por um sentimento comum de queixa, contra aqueles que (supõem eles justa ou erradamente) os ofenderam ou humilharam, negando-lhes o mínimo exigido pela dignidade humana, aqueles que causaram, ou tentaram causar, a perda de respeito próprio de um modo que não se pode tolerar. O nacionalismo dos últimos duzentos anos tem, da cabeça aos pés, a marca

desse sentimento. É produto direto dos danos infligidos ao sentido comum de nação, ou de raça ou cultura comum. Na maioria das vezes, ele assume uma de duas formas igualmente agressivas. A primeira delas é a consciência de falta ou insuficiência, a convicção de que há um atraso ou inadequação, e a ansiedade de aprender com a cultura ou nação superior, para rivalizá-la e alcançar igualdade, obter reconhecimento através de meios pacíficos, ou extorqui-lo através da violência. Esta é a ambição dos novos homens e dos novos Estados, emparelhar, e superar, adquirir tudo quanto a era moderna requer — poder industrial, unificação política, conhecimento tecnológico e cultural —, até que "eles" não possam mais olhar para "nós" de cima para baixo, de nariz empinado.

Alternativamente, às vezes ele toma forma de um isolacionismo ressentido — o desejo de abandonar uma disputa desigual, e concentrar-se em suas virtudes próprias, que se descobrem infinitamente superiores às vangloriadas qualidades do rival admirado ou moderno. Esta é uma forma que o orgulho ferido assume naturalmente, tanto no caso de indivíduos como no de nações. A racionalização desse sentimento nos é dolorosamente familiar. Nosso próprio passado, nossa própria herança contém coisas muito mais extraordinárias e ricas do que as bugigangas do estrangeiro — ir atrás do estrangeiro é, em todos os casos, rebaixar-se, é trair nosso próprio passado; só podemos recuperar nossa saúde material e espiritual retornando às fontes antigas que, outrora, talvez em algum passado obscuro e apagadiço, nos fizeram fortes, admirados e invejados.

Os estudiosos da história da Rússia estão familiarizados com o celebrado debate entre ocidentais e eslavos, travado naquele país no século XIX, um verdadeiro paradigma. Os primeiros defendiam a ciência, o secularismo e o progresso da razão, do esclarecimento, da liberdade, de todos os frutos da civilização, dentre os quais os mais ricamente florescentes estavam no Ocidente. Os últimos denunciavam o Ocidente por sua fria desumanidade, seu filistinismo calculista, árido, estreito e legalista, sua oscilação entre o autoritarismo cego (católico) e a atomização individualista (protestante), a "selva" da

competição capitalista, sua injustiça social e, acima de tudo, a falta de amor nas relações dos seres humanos entre si; pleiteavam um retorno à sociedade "orgânica", "integral" do impoluto passado russo, quando não havia burocracia, nenhum profundo fosso entre as classes, aberto pela ruptura de Pedro o Grande com a tradição; evocavam o sentido profundo de fraternidade, que unira no passado as tribos eslavas, quando os homens eram parte uns dos outros, e não reclamavam direitos — pois um direito nada mais é do que fronteira e muro entre seres humanos, algo que exclui e expulsa, algo de que homens ligados por sentimentos naturais, como os membros de uma família, não precisam para viverem juntos, em paz e dignidade, e perseguirem o objetivo comum. O ponto óbvio que eu gostaria de realçar é que os ocidentais e eslavos representam dois lados da mesma moeda — a exigência de reconhecimento. Demanda esta que tampouco desapareceu em 1917.

O mesmo padrão de pensamento e sentimento marca os românticos alemães — os escritores e pensadores que fascinaram seus contemporâneos e criaram a idéia da nação como uma grande entidade coletiva que exprime a *Volksseele.** Eles substituíram a análise científica, o cálculo, o racionalismo "cartesiano" e individualista da "democracia aritmética" e da vida mecânica e indiferente do Ocidente decadente — isto é, os franceses, por quem tinham sido esmagados e dizimados no século XVII, e humilhados culturalmente no XVIII —, por um *insight* "sintético", intuitivo e uma sensibilidade poética. Mesmo na próspera, independente e orgulhosa Inglaterra, esta disposição ganhou força e manifestou-se na idealização da tradição e no descrédito do racionalismo por Burke e Coleridge, ou no neomedievalismo daqueles que almejavam retornar à Merrie England pré-industrial e à velha religião, ou renová-la sob a forma de uma democracia *tory* ou de um socialismo cristão, que restauraria a unidade rompida da vida social e espiritual. Isto ocorreu em quase toda a Europa. Vale dizer, continuamos a falar de formas da luta por reconhecimento — daquilo

* Alma do povo. (*N. do T.*)

que realmente somos e podemos ser, da nossa missão e valor na história —, reconhecimento se não por outras nações, pelo menos por nossa própria gente. Nestas tentativas de se voltar para si mesmo à procura de força e contorno, há sempre algo da atitude de quem desdenha e quer comprar: Se "eles" não "nos" reconhecem, "nós" não precisamos "deles"; mais do que isso, nós os desprezamos, consideramos que estão condenados, que são o "Ocidente apodrecido"; é claro, tudo aquilo que pensam que são nossos defeitos ou vícios, nosso primitivismo, nossa imaturidade, o fato de não possuirmos as virtudes que eles valorizam — sofisticação, sentido político, ponto de vista moderno — não são absolutamente deficiências, mas virtudes espirituais ou morais que eles não têm sequer a possibilidade de conceber.

Parece-me que algo deste tipo está por trás da atitude ressentida daquelas jovens nações que trocaram a canga de um domínio estrangeiro pelo despotismo de um indivíduo ou de uma classe ou grupo de sua própria sociedade, e admiram a exibição crua e triunfal de poder, em sua expressão mais arbitrária e opressiva, mesmo nos lugares em que as necessidades sociais e econômicas não demandam um controle autoritário. Com justiça, os liberais deploram e denunciam esses desenvolvimentos. Contudo, é necessário tentar compreendê-los. Compreender não significa necessariamente perdoar: mas tampouco devemos apontar um dedo acusador antes de compreender o fato de que cidadãos de territórios ex-coloniais possam preferir um tratamento duro de sua própria gente até mesmo ao mais esclarecido dos domínios estrangeiros. Este não é um sentimento estranho nem desonroso. Apesar da consciência de que toda opressão é odiosa, receber ordens de um homem de minha própria comunidade ou nação, de minha própria classe, cultura ou religião, humilha-me menos do que recebê-las de estranhos, não importa o quão equilibrados e desinteressados, quão distantes possam estar de qualquer tirania, exploração ou patronato — este sentimento é seguramente bastante inteligível.

Entretanto, freqüentemente a independência política não basta para satisfazer o anseio de autogoverno, reconhecimento e igualdade social e moral. Pois a cultura estrangeira pode ter deixado marcas profun-

das em minha própria cultura, e mesmo quando, em alguns aspectos, ela usurpou, distorceu e escravizou parcialmente minha civilização, uma vez que eu a tenha experimentado, não posso expulsá-la de meu sistema sem grande perda, não posso rejeitar ou simplesmente ignorar aquilo que é verdadeiro, bom, aprazível ou nobre simplesmente porque vem do lado errado. Uma vez que tenha vislumbrado tais coisas, não posso esquecê-las; e se, por orgulho ou desejo de independência, eu tentar expurgar toda memória delas de meu sistema, só será possível fazê-lo a um custo muito alto e sacrificado para mim, um estreitamento de minhas possibilidades, a forçar uma armadura obsoleta sobre meus membros, a reimposição deliberada de padrões provincianos, com seus graus indubitáveis de intolerância, paralisação do crescimento, xenofobia agressiva, supressão deliberada de tudo aquilo que até ontem eu achava ser verdade — acusações feitas justamente contra o chauvinismo e o isolacionismo. Este é o problema de todo novo *establishment* que busca estruturar-se livre dos velhos senhores, sem todavia esquecer as lições por eles ensinadas. Os senhores, como Karl Marx corretamente afirmou no caso da Inglaterra e da Índia, nem sempre se inspiraram em motivos altruístas: podem ter ensinado em seu próprio interesse, e não naquele do pupilo; contudo, se Marx estiver certo, eles terão conduzido seus súditos indianos, às vezes brutalmente, pode ser, por etapas inevitáveis de desenvolvimento material e intelectual, em muito menos tempo e com resultados muito maiores do que aqueles que estas populações poderiam ter alcançado por si mesmas.

Afastei-me bastante de Tagore, com quem iniciei; mas gostaria de voltar a ele, pois estas reflexões, tal e qual, vêm da leitura de seus ensaios e discursos. Conheço muito pouco da história das relações anglo-indianas; o que digo pode, portanto, ser falso, irrelevante ou tolo. Mas pareceu-me, à leitura de Tagore, particularmente sobre as tarefas de educação e unificação da Índia, que os problemas enfrentados por ele não foram, como acentuei, muito diferentes daqueles que preocuparam os críticos e reformistas do século XIX na Rússia e na Alemanha, e também em outros países — os Estados Unidos do século XX, bem como, tenho certeza, a América Latina. Pois todas eram

culturas que, como resultado de longos anos de dominação estrangeira, se encontravam (qualquer que fosse seu estágio de desenvolvimento) em uma posição ambivalente. Pois, por um lado, modelos estrangeiros expõem uma sociedade ao perigo de criarem macacos e papagaios, e sufocarem seus talentos próprios ou distorcerem de algum modo seu caminho de desenvolvimento a serviço de deuses alienígenas. Por outro lado, o veneno, se for um veneno, terá penetrado muito profundamente. Não se podia esperar que os alemães esquecessem os clássicos gregos e latinos, a lei romana, os escritores do *grand siècle* francês, que foram os verdadeiros fundadores da sua educação. A experiência russa é ainda mais instrutiva. Pedro o Grande impôs a seu povo um choque profundamente traumático. Ele derrubou os muros, escancarou portas e janelas, e assim fundou os primórdios de uma classe educada, uma classe que, desde seu nascimento, por causa de seus hábitos e perspectivas não-russos, seu uso de uma língua estrangeira — o francês —, apartou-se da grande massa do povo, que continuou a viver na pobreza, na ignorância e na simplicidade medievais, vendo os educados como semi-alienígenas.

A ferida foi funda: a questão de como deveria ser curada mobilizou por dois séculos todos os homens educados e de espírito público na Rússia. Os de visão mais clara compreenderam que a solução dos efeitos da invasão cultural pelos franceses ou alemães não podia ser ignorá-los ou expulsar os invasores — fazer o relógio andar para trás —, pois a Rússia vivia no mundo, e bloquear todas as entradas e saídas, construir uma Muralha da China, não resistiria por muito tempo às forças políticas e econômicas pressionando a partir de fora, que respondiam a forças semelhantes a agitarem-se inevitavelmente do lado de dentro. Alguns reacionários empedernidos pregavam precisamente isso: se interrompermos a educação secular, detivermos o assim chamado progresso, e fizermos a Rússia parar tal como está agora, o bacilo fatal ocidental poderá morrer, ou pelo menos atuar mais lentamente. Porém, este método, a atitude do sábio estóico — bloquear todas as fissuras por onde possa entrar o mundo exterior — nunca funcionou. Tampouco a posse de uma cultura antiga é suficiente para

impedir o movimento de um povo moderno. O novo tem de ser enxertado no velho; esta é a única alternativa contra a petrificação ou a imitação miserável de algum original estrangeiro malcompreendido. Para crescer, uma nação não pode ser tratada como uma planta exótica por muito tempo: ela só poderá se desenvolver ao ar livre, no mundo público que é comum a todos; não é possível obrigar alguém a se sustentar exclusivamente do que está morto e já passou, sob uma luz artificial cuidadosamente preservada, sem nada realizar além de um desenvolvimento toldado.

Segundo o que li em Tagore, a Índia, parece-me, enfrentou um problema não muito diferente no final do último século; e ele mostrou sua sabedoria mais claramente do que nunca nessa oportunidade, escolhendo o caminho do meio, sem derivar nem para a Cila do modernismo radical, nem para a Caribdis do tradicionalismo arrogante e obscuro. (Bem sei que há quem pense que Tagore cedeu demasiado ao Ocidente. Confesso que não compreendi assim aqueles dos seus trabalhos que pude ler em inglês. Creio que ele se manteve ao centro.) Não ceder criticamente à tentação do exagero — a alguma doutrina dramaticamente extremista que chame a atenção de seus próprios conterrâneos e do mundo, produza seguidores, fama imorredoura e um sentido de glória e de satisfação pessoal —, não ceder a isso, mas perseguir a verdade diante do desprezo e das ameaças de ambos os lados — esquerda e direita, ocidentalistas e tradicionalistas —, esta sim me parece a forma mais rara de heroísmo.

De um lado, a Inglaterra, do outro, o magnífico passado indiano. Tagore está muito bem informado de que a literatura inglesa representava igualmente uma ameaça e um benefício. Em um ensaio intitulado "The Vicissitudes of Education", ele sustentou que todos aqueles que se esquecem da Índia e se identificam com o inglês que aprendem na escola parecem "chefes selvagens... quando põem roupas européias e se condecoram com contas de vidro européias baratas".[2] Isso

[2] Rabindranath Tagore, *Towards Universal Man*, Londres, 1961, p. 45. Todas as citações de Tagore são extraídas desta coletânea; as referências subseqüentes serão apresentadas somente pelo número da página.

acontece onde, como disse Tolstoi muito aguda e brilhantemente em seus panfletos educacionais, a educação não tem relação com a vida dos próprios alunos, mas somente com uma outra vida, remota, de além-mar. As neuroses que tais conflitos devem necessariamente ter provocado não se restringiram à Índia. Certamente, alguns fenômenos da vida americana podem — embora eu não esteja seguro — estar diretamente ligados ao fato de que os filhos de imigrantes de países não-anglo-saxões foram (e são) criados com Shakespeare, Dickens e Thackeray, ou Hawthorne, Mark Twain ou Melville: sem dúvida, o que mais têm eles para ler? Estes livros excelentes lhes contam sobre formas de vida que puderam ser vividas por ancestrais de homens de ascendência anglo-saxônica ou talvez holandesa, alemã ou escandinava, mas nem remotamente semelhante à vida de seus avós nas cidades e povoados russos, boêmios ou gregos, ou no Enclave Judeu, ou nas aldeias da Sicília ou da Síria, ou nas selvas africanas. Tagore diz que, quando estas situações ocorrem, a discrepância entre educação e vida se torna aguda, e então elas "zombam e insultam uma à outra como dois personagens de uma farsa";[3] por esta razão, ele conclamava um restabelecimento da língua bengali, um meio natural pelo menos para seus conterrâneos, não um vestuário emprestado, não importa quão diversificado, quão confortável. Contudo, ao mesmo tempo compreendia não ser nem possível nem desejável fazer aquilo que alguns gostariam evidentemente de fazer, fechar a porta aos ingleses, purgar a doença ocidental, retornar ao passado, à simplicidade primitiva de uma era sem máquinas, e rejeitar as dádivas maléficas do Ocidente — a industrialização e toda a degradação e destruição dos valores humanos naturais que ela trouxe.

Ele sabia que, apesar de todos os seus benefícios, a relação da Índia com a Inglaterra não era saudável: inicialmente, os ingleses chegaram como comerciantes, depois, como senhores, e, apesar dos homens excepcionais que se dedicavam à Índia com espírito puro, exaurindo-se a seu serviço (e ele tece nobres elogios a esses homens), a relação de

[3] p. 46.

senhor e súdito distorceu a natureza de ambos, e nenhum dos dois achou fácil reconhecer o outro como ser humano, gostar ou não gostar dele como aprouvesse, mas como um igual, um *semblable*. Foi certamente este fenômeno que Hegel descreveu maravilhosamente em sua fenomenologia, e cem anos mais tarde, de uma maneira muito diferente, E. M. Forster também. Tagore, contudo, entendeu o caráter britânico e a realização britânica, e ele os admirava. Julgava a Inglaterra e a Europa sem paixão; sua avaliação me parece serena, penetrante e justa. O que os britânicos tinham trazido não podia ser cancelado nem jogado fora. Entretanto, não se pode criar em um meio que encarne e seja o veículo de uma experiência alienígena: uma tal linguagem restringe necessariamente o estrangeiro, e tem o efeito de uma camisa-de-força sobre sua imaginação e pensamento, forçando-a na direção de desenvolvimentos inaturais — algumas vezes (como no caso de um Conrad ou um Apollinaire) de um virtuosismo brilhante, e outras, em direções dolorosamente grotescas. A primeira exigência da liberdade — independência, consciência de si como cidadão igual do mundo — é ter a capacidade de falar com sua própria voz; melhor um disparate em sua própria voz do que coisas sábias destiladas da experiência de outros. "O que os ingleses instituíram pode ser formidável, mas não pertence a nós... Nunca pertencerá se não buscarmos olhar com os olhos de outrem, pois perdemos nossos próprios",[4] afirmou Tagore em seu Discurso Presidencial ao Congresso, em 1908. O inglês é a janela aberta para o grande mundo; fechá-la seria — e penso que tal era realmente a crença de Tagore — um crime contra a Índia. Mas uma janela não é uma porta: nada fazer exceto ficar olhando pela janela é absurdo. Os britânicos "se comportam como se nós não existíssemos... como se fôssemos imensas cifras"[5] — até mesmo Morley é culpado disso.

Como poderão os indianos dirigir a si próprios ao invés de depender das disposições de outros? Só adquirindo força. Cito Tagore no-

[4] p. 121.
[5] p. 117.

vamente: "O único dom verdadeiro é o dom da força; todas as outras dádivas são vãs."[6] Como Tucídides no diálogo meliano, como Maquiavel, como todos os grandes realistas, ele compreendeu que ignorância e escapismo utópico, alimentados pela evasão sentimental da verdade, podem às vezes ser tão ruinosos quanto o cinismo ou a brutalidade. Para ilustrá-lo, ele conta a história do cabritinho e de Deus. O cabritinho, constantemente atacado por animais mais fortes do que ele, aflito, perguntou a Deus: "Senhor, por que todas estas criaturas tentam me devorar?" E Deus respondeu: "O que posso fazer, minha criança? Ao olhar para ti, eu mesmo fico muito tentado."[7] Tagore deduz desta fábula maravilhosa e devastadora a moral de que é preciso ser forte, pois sem força não haverá igualdade, não haverá justiça. A igualdade de todos os Estados, grandes e pequenos, é uma cantilena idealista. A justiça para os fracos, sendo os seres humanos como são, é rara porque difícil; e mudar os seres humanos para serem diferentes do que são torna-se utópico. É preciso melhorar a espécie humana por via dos meios disponíveis, e não exigindo dela virtudes inalcançáveis que só os santos podem igualar.

Os homens buscam reconhecimento; justamente. Não o obterão enquanto permanecerem fracos. Têm de adquirir força por intermédio de cooperação e organização, e não esperar gratidão. Há outros caminhos para o poder, mas Tagore os rejeita: o amoralismo nietzschiano e a violência implicam seu próprio fracasso, pois engendram a contra-violência. Nisso ele concorda com Mahatma Gandhi e Tolstoi; mas não aceita as simplificações inflamadas de Tolstoi, seu auto-isolamento e atitude anarquista, nem as metas essencialmente (sobre isso, estou sujeito a correções) apolíticas e não-seculares de Mahatma. Para Tagore, organização significa, mesmo quando raciocina em termos culturais, aquisição de técnicas ocidentais; além disso, é preciso construir pontes entre os educados e as massas pois, se isso não for feito, haverá elitismo, opressão e, afinal, como sempre, o clamor

[6] p. 123.
[7] ibid.

poderoso e inflamado das massas por reconhecimento, o qual precede a ruptura do tecido social e os levantes revolucionários, que podem ser justos onde as coisas foram longe demais, mas que fazem justiça a um preço desencorajante.

Não. Devemos procurar a força rigorosamente, mesmo implacavelmente, mas através de meios pacíficos. O inglês "ofende nosso amor-próprio".[8] Fazem-no porque somos pobres: quando formos fortes, eles serão nossos irmãos. Até lá, nos desprezarão e não confraternizarão. Só se dá ao que já tem. Pedir não realiza nada, exceto perdermos ainda mais o sentido de nosso próprio valor. Enquanto a Índia permanecer fraca, será tiranizada, ignorada e humilhada. Esta é a nota — e nós já a ouvimos em mais de uma oportunidade neste século — que anuncia o despertar da autoconsciência social de uma classe, nação ou continente. Somente os que respeitam a si mesmo serão respeitados por outros. Conseqüentemente, temos de nos emancipar, pois ninguém vai nos ajudar. Na verdade, se eles nos ajudarem demais, nós continuaremos, na mesma medida, presos. Os ingleses dizem que nos deram a justiça. Pode ser que sim, mas o que pedimos, o que todo homem quer, acima de qualquer outra coisa, é humanidade, e "receber mera justiça... é como pedir pão e receber uma pedra. A pedra pode ser rara e preciosa, mas não mata a fome".[9] A fome não será aplacada enquanto não despertarmos e colocarmos a casa em ordem. O internacionalismo é um nobre ideal, mas só pode acontecer quando cada elo da corrente, isto é, cada nação, for forte o bastante para suportar a tensão exigida.

Este é um dos maiores méritos de Tagore, e um signo da visão e compreensão diretas do mundo real, tão raramente reconhecida nos poetas, um sinal de que ele o compreendeu. E o compreendeu em uma época em que um internacionalismo mais que raso impregnava a atmosfera. Raças, comunidades e nações eram constantemente pres-

[8] p. 137.
[9] ibid.

sionadas para abolir suas fronteiras, destruir seus atributos distintivos e cessar rivalidades mútuas, combinando-se numa grande sociedade universal. Este seria um ideal último bastante bom: encaixar-se-ia muito bem em um mundo em que os povos tivessem força e *status* aproximadamente iguais; mas enquanto existirem desigualdades tão grandes, se estes sermões dirigidos aos pobres — que continuam a lutar por reconhecimento, ou mesmo por justiça elementar ou simples meios de sobrevivência — forem ouvidos, promoverão meramente (como as doutrinas do livre comércio e do desarmamento) a unidade do garotinho com o tigre, enquanto este o estiver engolindo. A unidade tem de ser unidade de iguais, ou pelo menos de não tão desiguais. A liberdade para o lúcio é a morte para a carpa. Aqueles que se encontram dispersos, fracos, humilhados, oprimidos têm primeiro de se reunir, fortalecer, libertar; ter a oportunidade de crescer e se desenvolver, pelo menos até certo ponto, por meio de seus próprios recursos naturais, em seu próprio solo, em sua própria língua, com memórias não-emprestadas de outrem, e sem estarem completamente envolvidos em dívidas perpétuas, culturais ou econômicas, com algum benfeitor de fora.

Este é o elemento eternamente válido do nacionalismo, o argumento único e verdadeiro da autodeterminação — forjar os elos nacionais sem os quais não haverá nenhuma grande corrente de toda a humanidade. De cada lado dele estão as duas falácias de grande poder e atração: de um lado, os lobos ferozes, na pele de internacionalistas sinceros, pregando para as ovelhas sobre os males do chauvinismo insignificante e destrutivo de pequenas potências; do outro, o anseio doentio da ovelha de ser logo engolida pelos lobos, desistindo da luta desigual, fundindo-se com o que elas ingenuamente imaginam ser uma unidade mais ampla, e perdendo sua identidade, seu passado e suas exigências humanas — o desejo de declarar a própria falência, de ser apagado da lista, largar enfim o fardo da liberdade e da responsabilidade.

Tagore perseverou em sua pequena e apertada ponte, sem trair sua visão da difícil verdade. Condenava a fixação romântica no passado, que chamava de amarrar a Índia ao passado "como uma cabra

sacrificial é amarrada à estaca",[10] e acusava os homens que manifestavam esta visão — os quais lhe pareciam reacionários — de não saberem o que era a verdadeira liberdade política, ressaltando que a própria noção de liberdade política derivava dos pensadores e dos livros ingleses. Porém, contra o cosmopolitismo, afirmava que os ingleses se mantinham sobre seus próprios pés, e que os indianos tinham de fazer o mesmo. Em 1917, mais uma vez ele denunciou o perigo de "entregar tudo à vontade inalterável dos senhores",[11] fossem eles brâmanes ou ingleses. Na verdade, ele declarou que a Índia tinha de se livrar dos ingleses, mas agarrar-se às verdades pelas quais os ingleses viviam. Neste longo processo, a Índia podia até levar facadas nas costas de sua própria gente — de terroristas ou pacificadores. Mas isso, pensava ele, jamais seria efetivo o bastante. Os indianos são bastante numerosos, sustentava, e a terra é suficientemente grande para que possam se dar ao luxo de perseguir seus objetivos por via de pressões pacíficas; e se persistirem sempre e sempre, todos os milhões de indianos acabarão ganhando no final. E foi realmente o que aconteceu.

É fácil, como disse anteriormente, exagerar, pender para um extremo. Talvez somente os que exagerem sejam lembrados, tanto na história do pensamento como da ação. Platão e mesmo Aristóteles, os escritores dos Evangelhos, Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, todos exageraram. É mais fácil pregar apaixonadamente a um país, dizer-lhe que deveria adotar uma grande ideologia revolucionária, e centralizar, simplificar e subordinar todas as coisas a um único objetivo, um único homem ou um único partido. Não é difícil evocar um retorno ao passado, dizer aos homens para darem as costas a demônios estrangeiros, viverem somente de seus próprios recursos, orgulhosos, independentes, indiferentes. A Índia escutou essas vozes. Tagore o compreendeu, prestou os tributos devidos, mas tratou de opor resistência. Durante sua vida longa e maravilhosamente frutífera, absorvido em preocupações mais criativas do que atividades

[10] p. 186.
[11] p. 193

sociais ou políticas, ele me pareceu só querer fazer o que era belo e dizer somente a verdade. Isso implica autodisciplina, e uma paciência e integridade excepcionais. Ao elaborar suas idéias sociais, culturais e acima de tudo educacionais, tentou expressar verdades complexas sem simplificações excessivas, e foi nesta medida, talvez, que só foi ouvido pela minoria. Há um dito maravilhoso do filósofo americano C. I. Lewis que eu sempre reverenciei. Ele disse: "Não há nenhuma razão *a priori* para pensarmos que, ao descobrirmos a verdade, ela se mostrará interessante." Posso entender bem que um país, e especialmente um grande país com um passado rico, e talvez um futuro ainda mais rico, possa sentir-se justamente orgulhoso do mais raro de todos os dons da natureza, um poeta de gênio, o qual, mesmo em momentos agudos de crise, quando falou para e em favor de seus compatriotas, os quais ansiavam não meramente por razão, mas por sinais e milagres, não cedeu; mas disse-lhes inflexivelmente somente o que via, somente a verdade.

Índice

absolutismo, 338
Adler, Friedrich, 210
Adler, Victor, 210
Agostinho, Santo, 38
Aikhenveld, Iuri I., 91
Albertus Magnus, 99
Alemanha: proposta de "pastoralização" da, 31 desenvolvimento do socialismo na, 156-160, 209-210, 213-214, 217; nacionalismo, 200, 226, 250-253, 323-324, 340; condições trabalhistas, 217; romantismo na, 236, 249, 255; submissão política, 332, 335, 340
alemanistas, 154, 208
Alexandre II, czar, 158
Alexandre o Grande, 236, 333
anacronismo, 21-22, 25, 30-31
anarquismo, 118, 139, 142, 150-151, 158, 163, 200-201, 208, 213
Angell, Norman, 348
Anselmo, 111
Antonovich, Maxim A., 303
Apollinaire, Guillaume, 361
Aquino, Santo Tomás de, 99, 111, 172, 253
arbítrio, 337
Aristóteles, 172, 184, 235-236, 240, 259, 265, 365
Arndt, Ernst Moritz, 336
arte: e criatividade, 248-249; como jogo, 255; como proposta, 273-280, 294-295, 300
Associação Internacional dos Trabalhadores, 150, 167, 203, 216
Atatürk, Kemal, 75
Atenas: conceito de homem em, 236
Auer, Ignaz, 224
Austen, Jane, 315

Babeuf, François Noël ("Gracchus"), 51, 121-122, 125, 135, 198
Bach, Johann Sebastian, 106
Bakunin, Mikhail A.: influência e seguidores, 142, 207-208; conflito com Marx, 150-151, 203; oposição ao Estado e à autoridade, 150, 154, 158, 163, 189-190, 192; em Londres e na Suíça, 168; e luta de classes, 179, 192; sobre valores, 179; sobre a diminuição da tensão, 217; sobre a revolução, 219; influência sobre Belinsky, 282; e Turgenev, 301

Balzac, Honoré de, 127, 259, 276
Barbusse, Henri, 316
Bartenev, Victor V., 203
Barteneva, E. G., 203
Basiléia, Congresso de (1869), 202
Baudelaire, Charles, 294, 315
Baviera, 162
Bax, Belfort, 152
Bazard, Amand, 125
Bebel, August, 156, 200, 215, 225
Becker, Johann, 207
Beesly, Edward Spencer, 196
Beethoven, Ludwig van, 106, 258, 260, 276
Bélgica: socialismo na, 223
Belinsky, Vissarion G., 281-305, 308-312, 315-16
Bennett, Arnold, 316
Bentham, Jeremy, 266
Bergson, Henri, 78, 256
Berkeley, George, bispo de Cloyne, 99
Bernstein, Eduard, 156-157, 180, 197, 200, 212, 214, 224
Bismark, Otto, Fürst von, 60-61, 70, 76, 151, 189, 212
Blanc, Louis, 133-134, 141, 148, 152, 206, 228, 298-300
Blanqui, Auguste, 135, 151, 204-207, 213
blanquistas, 154
Blok, Alexander A., 308
Bobczynski, Konstantin, 167
Boborykin, Petr D., 307
Boccaccio, Giovanni, 274
bolcheviques, 160, 168, 205-206
Bossuet, Jacques Bénigne, bispo de Condom e depois de Meaux, 70
Botkin, Vasily, 297, 302, 306
Bray, J. F.: *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 138
Brousse, Paul, 154
broussistas (possibilistas), 154, 208
Bruxelas, Congresso de (1868), 202
Buchan, John, 41
Buchez, Philippe Benjamin Joseph, 278
Buckle, Henry Thomas, 19, 197
Bukharin, Nikolai I., 186 n
Buonarroti, Philippe Michel, 122
Burckhardt, Jakob, 218
burguesia: na teoria marxista, 185, 188, 193-194, 202, 214, 219-222, 228; *ver também* luta de classes
Burke, Edmund, 58, 80, 255, 338, 355
Burns, John, 215
Byron, George Gordon, 6º barão, 260, 276, 310

Cabet, Étienne, 135, 208
Calderón de la Barca, Pedro, 346
Campanella, Tommaso: *The City of the Sun*, 118
capitalismo, 127-130, 133-135, 145, 149, 208, 217
Carlyle, Thomas, 207, 260, 278
cartismo, 140, 207
Catarina II (a Grande), imperatriz da Rússia, 76, 78
causalidade: na história, 21-22
Cavour, conde Camillo Bensodi, 56, 75, 80

céticos, 236
César Augusto, 56, 76
Chasles, Philarète, 317
Chateaubriand, visconde, François René de, 22, 262
Chatterton, Thomas, 276
Chernyshevsky, Nikolai G, 158, 295, 300-305, 311, 315
Chizhevsky, Dmitri, 291
ciência política: e compreensão, 10, 73-76; supostas leis da, 67-71, 79-82; e progresso, 242; visão romântica da, 254
ciência: limitações, 11, 77, 79; leis da, 18-19; sistema ideal, 42-43
cínicos, 236
Claudel, Paul, 346
Claudius, imperador romano, 76
Colbert, Jean Baptiste, marquês de Seignelay, 70
Coleridge, Samuel Taylor, 278, 355
Collingwood, Robin George, 7
competição (econômica), 127-130, 133-134, 145
comportamento humano: leis do, 8-9, 69, 72
Comte, Auguste: e Marx, 6; cosmologia, 19; e método científico, 58, 61-62, 69, 78, 81; sucede Saint-Simon, 126; doutrinas, 171, 189, 197, 298
comtistas, 27, 61
Comuna de Paris (1871), 136, 151, 161, 169, 202, 205, 217
comunidades ideais, 131, 134-135
comunistas: repressão e cooptação de intelectuais, 113; após a Primeira Guerra Mundial, 162; autoritarismo, 163-164; na Rússia, 273; e nacionalismo, 347
Condillac, Étienne Bonnot de, 240
Condorcet, M. J. A. N. Caritat, marquês de, xiv, 192-193, 242
Conferência de Quebec (1944), 29
conformismo, 111-114
conhecimento, 258
Conrad, Joseph, 361
Considérant, Victor Prosper, 131
Constant, Benjamin, 139, 264, 276
contra-iluminismo, o, 13
Corneille, Pierre, 346
Cortez, Hernan, 240
Cousin, Victor, 276
Creighton, Mandell, bispo de Londres, 48
Cremer, William, 196
criação artística, 248
Crippses, sir Stafford, 352
Crosland, Anthony, 351

Dante Alighieri, 274
Darwin, Charles, 61, 70, 78
darwinistas, 26-27
David, Eduard, 200, 214
decembristas, 280
Descartes, René, 95, 99, 172, 250
desigualdade, 117, 120-122, 131-132, 137, 350-354
despotismo esclarecido, 327-328
determinismo, 18, 30, 326
Deutsch, Leo, 158
Dickens, Charles, 295

Diderot, Denis, 120
diggers (seita), 119
discernimento político: e compreensão, 55; definido, 67-72; e teoria, 73-83
Disraeli, Benjamin, 75
ditadura do proletariado, 150-151, 221
Dobrolyubov, Nicolas A., 296, 300, 303-305
Dostoievski, Fedor, 38, 41, 131, 202, 260, 284, 292, 299, 311
doutrina: desconfiança em relação a, 54-55
Dreyfus, Alfred, 181
Druzhinin, Alexander V., 284
Dumas, Alexandre, 276
Duns Scotus, 99, 111
Dupleix, Charles François, 167
Durkheim, Émile, 23

Eccarius, George, 167, 196
Einstein, Albert, 75
Eisner, Kurt, 162
Eliot, T. S., 58, 58 n, 294, 346
elites sociais e políticas, 350-353
Encyclopédie, l', 123
Enfantin, Barthélemy Prosper, 125
engajamento: como fenômeno, 274-275, 316; e a estética de Belinsky, 283-293, 303-305, 309, 311-5; e saint-simonismo, 298-300, 305; Turgenev e, 300-302
Engels, Friedrich: sobre Saint-Simon, 126; cooperação com Marx, 147, 153, 167, 171, 272; enganos, 156; sobre a moralidade de Lenin, 182; e a luta de classes, 193-196, 222; e as leis marxistas, 196-197; e as idéias liberais, 198; e a Segunda Internacional, 209; e a melhoria da posição dos trabalhadores, 212, 221; sobre a revolução, 213; denuncia Tkachev, 227; sobre a transição social, 230-231; *Manifesto Comunista* (com Marx), 143
Erigena, 111
escolha humana, 245-246, 264, 325-329, 335, 340
escravidão, 109-11
Ésquilo, 107
essênias (seitas), 117
Estado, o: e o controle da liberdade, 87-88, 101-102, 105; e repressão de novas idéias, 105, 109-110, 112; e regime de propriedade, 121; e planejamento, 125-132, 134-135, 140-141, 150; e a idéia do socialismo, 134; e divisões de classe, 143, 145-146; Marx sobre o, 189-190; hostilidade marxista contra o, 199-200; e a Primeira Internacional, 211; e o eu, 336; e o nacionalismo, 339
estóicos e estoicismo, 118, 173, 190-191, 235, 272, 332, 336
eu e não-eu, 249-253, 336

fascismo: influências de Hegel, 102; e repressão aos intelectuais, 113-114; oposição das frentes populares, 163; e a criação artística, 260
fatos: históricos, 48-49; e compreensão dos, 89-90,

184-185, 193-194; e filosofia, 94-95; e questões gerais, 237-238
Fausto, 56, 293, 310
Federação Internacional de Sindicatos, 162
Federação Social-Democrata, 152
felicidade: como meta ou objetivo, 245-246
Ferguson, James, 186
Fet, Afanasi A., 306
Feuerbach, Ludwig, 295, 299
Fichte, Johann Gottlieb, 103, 173, 249-255, 281, 335-337, 340; *Adresses to the German Nation*, 341
filosofia escolástica, 96-97
filosofia: natureza e interesses da, 89-98, 100-101; conformidade e revolução na, 95-104, 106-109, 111-112; função e efeito da, 101-104; necessidade de liberdade, 110-114
Flaubert, Gustave, 207, 280, 283, 294, 310, 315
Forster, E. M., 361
Fourier, François Charles Marie, 70, 126-135, 142-143, 207, 276, 298-300, 353
França: desafio ao Estado no século XVIII, 87; desenvolvimento do socialismo na, 159; guerras civis na, 199; nacionalismo, 199-200, 226, 324; partido marxista formado na, 207; influência sobre a literatura russa, 298-300; domínio cultural, 331
Franco, general Francisco, 33
Frederico II (o Grande), rei da Prússia, 76, 78, 80, 266, 327, 331
Freud, Sigmund: sobre fatores inconscientes, 23; e compreensão, 76; sobre as capacidades da ciência, 78
Fribourg, Ernest Edouard, 167
Frost, Robert, 346

Galileo Galilei, 50, 235, 330
Gandhi, Mohandas Karamchand (Mahatma), 362
Gautier, Théophile, 283; *Mademoiselle de Maupin*, 279
Genebra, Congresso (de 1866), 202
generalizações, 38-39, 41-42, 44-45, 53, 63
gênio: e *insight*, 27, 35-38, 40, 46, 57 n, 75, 94, 101
Gershenzon, Mikhail O., 291
Gibbon, Edward, 48
Gladstone, William Ewart, 75
Gobineau, Joseph Arthur, conde de, 22
Godwin, William, 139
Goethe, J. W. von, 275, 277, 290, 295, 297, 310, 316; *Fausto*, 293, 310
Gogol, Nikolai V., 292, 295, 315
Gompers, Samuel, 215
Goncharov, Ivan A., 285-287, 291, 292, 303, 311; *An Ordinary Story*, 315
Goncourt, Edmond & Jules, 280
Görres, J. Joseph von, 336
Gramsci, Antonio, 228
Gray, John, 138
Griboedov, Alexander S., 282, 285

Grigoriev, Apollon, 304
Grigorovich, Dmitri V., 292-293, 305
Grün, Karl, 140, 180
Guerra Civil Espanhola, 163
Guerra dos Trinta Anos, 331
guerra russo-japonesa (1904-5), 212
Guesde, Jules, 154, 160, 181, 197, 199-200, 207, 210, 217

Hall, Charles, 137
Hardie, Keir, 210
Harrington, James: *Oceana*, 119
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: cosmologia, 19; sobre a diversidade cultural, 23; e compreensão da história; sobre o universal como "concreto", 59; e método científico, 69, 78; influência política, 101-104, 141, 144; influência sobre Marx, 171, 175-176, 178, 324; e classes, 186; em oposição ao romantismo, 261-262; Belinsky e, 282-283, 295; e racionalismo, 332; e Estado nação, 208, fenomenologia, 361; exageros, 365
hegelianos, 22, 27, 61
hegemonismo racial, 27
Heidegger, Martin, 80, 99
Heine, Heinrich, 103, 280; "Zum Lazarus", 290 n
Heizen, Karl, 140
Helphand, Alexander L., 210
Helvétius, Claude Adrien, 58, 68, 120, 173, 240-241, 328
Henrique IV, rei da França, 56, 80
Herder, Johann Gottfried: e o objeto dos historiadores, 7; sobre o espírito de povo, 22-23, 338; sobre a singularidade cultural, 39, 241; sobre a sociedade humana, 242; sobre o indivíduo em sociedade, 254-255; sobre a moralidade objetiva, 264; e populismo, 272; sobre engajamento, 297; entusiasmo, 322; e nacionalismo, 322, 341; sobre a força da tradição, 335
Herzen, Alexander: sobre Hegel, 102n; e reforma gradualista, 158; sobre análise e valores de classe, 179, 195-196, 214, 298; apoio ao levante polonês de 1863, 211; sobre o papel do artista, 248; e engajamento literário, 284, 299-300, 303, 316; em contraste com Goncharov, 291; sobre Goethe, 310; *Who is to Blame?*, 284-287
Hess, Moses, 140, 146, 180, 192, 196, 198
Hilferding, Rudolf, 159
história: direção e padrões de, 6-11, 17-27; compreensão imaginativa da, 6, 47-49, 56-58; Marx na, 6, 147, 171-172, 178; leis da, 24-28; mudanças forçadas na, 27-29; singularidade e generalização na, 41-47, 53, 55, 59, 63; o fato na, 48-49; e conflitos e disputas, 141; e luta de classes, 186-187, 190-191

historicismo, 272
Hitler, Adolf: efeitos na história, 27-31; singularidade, 55; e método científico, 70-71; discernimento político, 76, 51; concessões a, 181
Hobbes, Thomas, 68, 338, 365
Hobson, J. A., 159
Hodgskin, Thomas, 138, 143
Hofmannsthal, Hugo von, 346
Holbach, Paul Henri Thiry, barão de, 68, 241, 328
Howell, George, 167
Hugo, Victor, 261, 276, 282, 284, 293
Hume, David, 185, 240-241, 248, 265, 337
Hungria, 162
Huxley, Aldous, 33
Hyndman, Henry Mayers, 152

Ibsen, Henrik, 207, 260, 345
Icaria (Estado ideal), 190-191
Idade Média: pensamento filosófico na, 111
idealismo, 259
Iggers, George C.: *The Cult of Authority*, 278 n
Iluminismo, o, 6, 11-12, 28, 47, 241, 245, 254, 323, 327
imperativos categóricos, 248-249, 336-39
imperialismo, 29, 226
Índia: emancipação do domínio estrangeiro, 357, 360-366
inevitabilidade, 61-62
Inglaterra: elites sociais na, 350; tradição na, 355
insight: *ver* gênio
inspiração, 93-94
Internacional "2 ½" (Viena), 162
Internacional, Primeira, 151, 168-169, 196-198, 202-207, 210-211, 215
Internacional, Quarta, 163
Internacional, Segunda (socialista), 152, 156, 162, 198, 208-209, 215, 220-221, 224-226, 229
Internacional, Terceira (comunista), 162, 164
intuição, 75
investigação empírica, 90, 92
Iugoslávia, 163

Jacobi, Friedrich Heinrich, 249
jacobinos, 69, 192, 205, 275-276
James II, rei da Grã-Bretanha, 76
James, William, 61
Jaurès, Jean, 155, 179, 200, 211-212, 215, 229
Jefferson, Thomas, 332
João de Leiden, 56, 80, 266
jogo (recreação), 256
Joncières, X., 278 n
Joseph II, imperador da Áustria, 56, 76
Jouffroy, Théodore Simon, 276
Joyce, James, 315
Jung, Carl Gustav, 23
Jung, Hermann, 167, 196

Kafka, Franz, 41
Kant, Immanuel: profundidade, 36; revolução filosófica, 87-88, 99, 101, 105; sobre disputa, conflito e progresso, 172; sobre questões de valor, 243; e liberdade de escolha, 245-250, 325-331, 335, 340; sobre dever e interesse, 262;

sobre o madeiro encarquilhado da humanidade, 265-266; e propósito da arte, 275; sobre o desinteresse como condição última de valores, 276; e nacionalismo, 321-324, 341; racionalismo, 322-324; filosofia moral, 324-325, 332-334, 336-337; sobre a natureza, 331; e romantismo, 332-335; quietismo, 334; e a doutrina do arbítrio, 336-338; exageros, 365
Katayama Sen (chamado Yasutaro Yabuki), 212
Katkov, Mikhail N., 283
Kautsky, Karl, 156, 162, 182, 197, 200, 211, 215, 222-223, 225
Keats, John, 77 n
Kepler, Johannes, 235
Keynes, John Maynard, 218, 235
Kienthal (Suíça), 160
Kleist, Bernd Heinrich Wilhelm von, 260, 262
Korolenko, Vladimir G., 315-316
Kropotkin, Peter A., príncipe, 158, 179, 207
Küchelbecker, Wilhelm K., 281
Kuskova, Ekaterina D., 158

La Mettrie, Julien Offray de, 68, 328
Lafargue, Paul, 155, 197
Lagardelle, Hubert, 155
Lamennais, Hugues Felicité Robert de, 299
Lassalle, Ferdinand, 140, 148-151, 168, 196, 199, 203-204, 218, 226
Lavoisier, Antoine Laurent, 192
Lavrov, Peter L., 158, 179, 203, 227
Le Mercier de la Rivière, Paul Pierre, 241
Lei de Reforma, Inglaterra (1867), 217
lei natural: conceito de, 238-239, 248, 263, 336
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 98-99
Lenin, V. I.: efeitos na história, 27, 29; e método científico, 58, 71; falta de discernimento político, 76, 80; e as teorias de Marx, 143, 159, 196-197, 199-200, 217, 223, 225; reclama maior centralização, 159-160; e a tomada do poder, 161-162; cria o Partido Bolchevique, 168; acusado de cinismo, 181; e os sentimentos antiguerra, 212; e a revolução de 1917, 227-228; e a eclosão da Primeira Guerra Mundial, 226-227; e propósitos políticos, 265; valores, 265; transforma o Partido Comunista, 273; subestima o nacionalismo, 347
Leon, Daniel de, 215
Leontiev, Konstantin, 222
Leroux, Pierre, 132, 135, 278, 282, 299, 317
Lessing, Gotthold Ephraim, 241, 262; *Minna von Barnhelm*, 260
Lessner, Friedrich, 167
Leviné, Eugen, 162
Levy, Gustav, 167
Lewis, C. I., 13, 366

Lez, Jacob Michael Reinhold, 276
liberdade de expressão, 87-88
liberdade: e filosofia, 88-89
Lichtheim, George, 177
Liebknecht, Karl, 162, 179
Liebknecht, Wilhelm, 197, 206
"Liga Comunista" (alemã), 214
Liga Socialista, 152
Limousin, Charles Mathieu, 167
Lincoln, Abraham, 61, 80
língua bengali, 360
List, Friedrich, 252
Lloyd George, David, 80, 218
Locke, John, 36, 99, 250, 273, 332, 337
Lopatin, Hermann, 203
Lorca, Frederico Garcia, 346
Luís XIV, rei da França, 253
luta de classes: na doutrina fourierista, 131; Pécqueur sobre, 135-136; Blanqui sobre, 141; na doutrina marxista, 143, 146-147, 178-179, 198-202, 205, 208, 215, 228; na reforma liberal, 152-153, 156-158, 185-194; e valores morais, 178; na Rússia, 221; e controle político, 349-352; *ver também* burguesia; proletariado
Luther, Martin, 172
Luxemburgo, Rosa, 159, 162, 179-182, 211, 217, 226

Mably, Gabriel Bonnot de, padre, 120, 139
Macaulay, Thomas Babington, I barão de, 49
Maistre, Joseph de: sobre a chave para solucionar os males humanos, 58; teorias, 78, 198; e misérias não-explicáveis, 261-262
Mallarmé, Stéphane, 212
Mao Tse-tung, 225
Maquiavel, Niccolò, 208, 236, 244, 361, 365
Martov, Julius, 29, 179-182, 227
Marx, Karl: sobre os fatores econômico e social na história, 6, 22-23, 27, 185-186; cosmologia, 20; e método científico, 69-70; teorias, 79, 82; e Estado comunista organizado, 134-135; influência e doutrinas, 141, 143-153, 156, 167-171, 173-180, 182, 186-198, 200, 205-208, 213-216, 218-221, 224-225, 228-231; e Revolução Russa, 160-161; e Primeira Internacional, 167-170, 199-207; em Londres, 167-169; sobre a unidade entre teoria e prática, 174; sobre fatos e valores, 175-178, 183; relativismo evolucionário, 182-183; sobre a luta de classes, 186-196, 198-202, 208, 215, 222; revolução moral, 194-199, 202; Strachey critica, 218; apelo para os países subdesenvolvidos, 219-221, 223; cartas para os narodiniques russos, 222-223; sobre inevitabilidade, 224-225; e Lassalle, 227; exageros, 230, 265; em oposição ao romantismo, 262-263; e comunismo, 272; sobre degradação humana, 352; sobre a

opressão, 357; *O Capital*, 145; *O Manifesto Comunista* (com Engels), 143; *Critique of the Gotha Programme*, 200, 214
marxismo: e sentido histórico, 22, 25-28; e classes economicamente determinadas, 50; sobre a inevitabilidade, 61-63; influências de Hegel, 102; e a Comuna de Paris, 151; e revolução, 153-154; hostilidade contra Bernstein, 157; e proletariado, 157; apelo popular, 168-171; princípios, 169-172, 174-175, 180, 183; moral revolucionária, 182-184; inflexibilidade, 217-218; e reforma social-econômica, 218-221, 227; em países não-industriais, 219-220, 223; modificado, 228; análises econômicas, 229; influências de Saint-Simon, 298; e nacionalismo, 347; sobre a invenção tecnológica, 351; *ver também* Marx, Karl
Masaryk, Jan, 80
materialismo dialético, 27, 197
Mathewson, Rufus W.: *The Positive Hero in Russian Literature*, 291-293
Maupassant, Guy de, 280, 315
Maxwell, James Clerk, 78
Mazzini, Giuseppe, 206, 341
Mehring, Franz, 197
Meinecke, Friedrich, 237
mencheviques, 160
Merimée, Prosper, 280
Metternich, Fürst Clemens W. Lothar von, 139
Michelet, Jules, 49, 341
Mikhailov, Mikhail L., 290 n
Mikhailovsky, Nikolai, 296
Mill, James, 266
Mill, John Stuart, 126, 189, 206, 207
Millerand, Alexandre, 155, 218
Mills, Wright, 218
Milton, John, 274, 295
Molière, Jean Baptiste Poquelin, 345
Mommsen, Theodor, 49
monismo, 171
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barão de, 22, 240-241, 264, 272
Montezuma, 240
moralidade: visão romântica da, 248, 254, 263-264; *ver também* valores (moral)
More, sir Thomas: *Utopia*, 118
Morelly: *Le Code de la nature*, 120
Morgenthau, Henry, 29
Morley, John, visconde, 361
Morris, William, 152, 353
motivação humana, 258-259, 266
movimento de frente popular, 163
movimento sindicalista, 142, 151, 153, 158-159, 163, 208, 213
mulheres, *status* das, 142
Müller, Hans, 210, 336
Musset, Alfred de, 280
mutualistas, 204

nacionalidade: e engajamento artístico, 316-317; consciência de, 346-347,

352-354, 357-359; Tagore e, 346; na Índia, 360-366
nacionalismo: e contra-iluminismo, 13; a visão marxista do, 199-200, 224-227; Fichte sobre o, 250-252, 247; na Alemanha, 250-253; e movimento romântico, 260; Kant e, 321-324, 341; e princípio criativo, 339-341; realizações positivas, 347-348; e reconhecimento, 353
Napoleão I (Bonaparte), Imperador dos Franceses, 60, 80, 260-261, 266, 275, 335
Napoleão III, Imperador dos Franceses, 210, 294
narodiniques (Rússia), 223
natureza humana: conceito de, 12, 38-39, 239-241, 251
natureza, leis da, 26-27, 337; Kant sobre a, 358-359
Nechaev, Sergei G., 158
Nekrasov, Nikolai A., 303, 311
New Deal (EUA), 131
New Lanark, 132
Newton, Isaac, 26, 36, 50, 58, 61, 75, 93, 95, 235
Niebuhr, Barthold Georg, 241
Nietzsche, Friedrich, 41, 78, 142, 184
Nikitenko, Alexander V., 284
Novalis (i.e. barão F. von Hardenberg), 249

Odger, George, 167, 196
Ogarev, Ivan I., 283
Ogilvie, William, 137
Olivier, Sydney,
Orwell, George, 33
Ostrovsky, Alexander N., 306
Owen, Robert, 132-133, 136, 192

Paepe, César de, 200
Panaev, Ivan I., 283
"paralelogramos" (construindo), 133
Pareto, Vilfredo, 19
Partido Social Revolucionário (Rússia), 158, 161
Partido Social-Democrata (Alemanha), 151, 209, 213-214, 217
Partido Social-Democrata Russo, 158-159, 182
Partido Socialista da França, 154
Partido Socialista Francês, 154
Partido Trabalhista (britânico), 153-154
Partido Trabalhista Independente, 153
Pascal, Blaise: e vida interior, 36-38; *Pensamentos*, 36
passado, retorno ao, 17, 30-33
Pasternak, Boris: *Dr. Jivago*, 308
Pater, Walter, 294
paternalismo, 327
Pécqueur, Constantin, 134
Pedro I (o Grande), czar, 80, 266, 355, 357
pensamento dedutivo, 91-92
pensamento indutivo, 91
falanstérios, 130
philosophes, 11, 242; *ver também* Iluminismo, o
pietismo, 332
Pirenne, Henri, 48-49
Pisarev, Dmitri I., 296, 311
Pisemsky, Alexei F., 284, 303
Pitágoras, 330
Pitt, William, o jovem, 70

planejamento (Estado), 125-131
Platão: e padrões cíclicos, 19; advoga a autoridade dos cientistas, 82; advoga a abolição da propriedade privada, 117, 140; sobre a unidade humana, 173; oposição a, 236; sobre os fins humanos, 243; e o mundo objetivo, 252-253; sobre o conhecimento, 258; e a lei natural, 263; sobre os poetas na sociedade, 273; exageros, 364-365
Plekhanov, Georgy V.: cofundador do Partido Social-Democrata Russo, 158-159; como teórico, 159, 225-226; sobre os princípios do marxismo, 171, 182; sobre a razão, 177; sobre a supressão revolucionária de direitos, 180-81; inventa o termo "materialismo dialético", 197; internacionalismo, 199, 211; sobre a guerra, 211; saúda Katayama, 212; sobre a revolução, 213; e o sistema do Estado alemão, 217; suprime carta de Marx aos narodiniques, 222; Lenin se afasta de, 223, 225; e a tradição literária russa, 296, 300, 312
pluralismo: princípios do, 173; e marxismo, 229
Pobedonostsev, Konstantin P., 222
poesia: propósito, 279
Poincaré, Henri, 24
Polônia: insurreição de 1863, 210
Políbio, 19
Pope, Alexander, 282
Popper, Karl R., 56
populismo, 272-273
positivismo, 25-26, 88-89, 171, 197, 238, 264, 298-299
possibilistas: *ver* broussistas
praxis, 160-161
Primeira Guerra Mundial: e socialismo, 160, 227
produção, meios de, 143-144, 148, 153, 199, 224
Profintern, 162
Programa de Erfurt, 221
Programa de Gotha, 200, 206-207, 214
progresso, 72, 172-173, 179, 187, 225-227, 263, 331
Prokopovich, Sergei N., 158
proletariado, 186-188, 194, 216-222, 229; *ver também* luta de classes; ditadura do proletariado
propriedade comunal, 118-120
propriedade: e propriedade privada, 117-121, 126, 136, 141-142
Proudhon, Pierre Joseph: influências de Fourier, 131; sobre antagonismo de classes, 141, 192; doutrinas, 141-142, 204; sobre a propriedade, 141-142; ataques de Marx, 145; em oposição a Estado e autoridade, 149, 154, 189-190; influência e seguidores, 158, 163, 207-208; no exílio, 168; em defesa dos valores humanos, 181, 189, 195-196; morte, 206-207;

sobre a desintegração social, 352-353
Proust, Marcel, 38, 75, 294
Prússia, 162
puritanos, 81, 272
Pushkin, Alexander S., 280-281, 287-292, 308

questões: e respostas passíveis de verificação, 237-240

Rabelais, François, 274
Racine, Jean, 346
racionalistas, 58
Ranke, Leopold von, 48, 106
Raphael Sanzio, 295
razão: e movimento romântico, 245-246, 251-252, 261-262
realidade, critérios de, 21
reificação, 193
relativismo: e verdade política/religiosa, 48, 182-183, 230, 240; evolucionário, 182-183
Renan, Ernest, 317
Revolução Bolchevique (1917), 51, 71, 79, 161-162, 227
Revolução Francesa, 28, 50, 70, 79, 121-122, 127, 192, 322, 347, 351
revolução industrial: efeitos da, 132, 142
Revoluções de 1848: 136, 148, 168, 225
revoluções, 50-55, 73, 213-14, 219-22
Revue Indépendante, 299
Ricardo, David, 152, 235
Richelieu, cardeal Jean Armand du Plessis, duque de, 21, 56, 70
Robespierre, Maximilien, 56, 58, 75, 80, 103, 121
Rodbertus, Karl Johann, 148-149, 192
romantismo: e subjetividade, 12, 262-263, 334; como movimento revolucionário, 236-237, 244-246, 253-254, 264-267, 337; e conceito de valores, 244; e idealismo, 259; Kant e, 332-335; e nacionalismo, 355
Roosevelt, Franklin Delano, 29, 75, 80, 131, 218, 352
Rousseau, Jean-Jacques, 79, 103, 121, 130, 142-143, 173, 242; e revolução romântica, 245-247, 251-252; e lei natural, 249, 326; e liberdade humana, 328, 331; e racionalismo, 332; e nacionalismo, 341; exageros, 365
Royce, Josiah, 250
Ruskin, John, 207, 255
Russell, Bertrand, 41, 75, 99, 108, 236, 353
Rússia: extermínio cultural na, 28; influência de Fourier na, 88; desenvolvimento do socialismo na, 158-161, 223; ações contra a Primeira Internacional, 203; prontidão para a revolução, 222; nacionalismo, 227; sucesso do marxismo na, 228; engajamento artístico e literário na, 271-317; idéias importadas na, 271-274, 359; opressão na, 351-352, 357-359; debate ocidentalistas/eslavofistas,

354-355; *ver também* Revolução Bolchevique
Ryle, Gilbert, 57 n
Ryleev, Kondrati F., 281

Sacy, C. L. M. de, 276
Sainte-Beuve, Charles Augustin, 291, 294
Saint-Simon, Claude Henri, conde de: sobre evolução histórica, 6-7, 26, 123; como profeta, 70; advoga a idéia dos cientistas serem governantes, 82; doutrinas sociais, 122-127, 131, 142-143, 171, 174, 276-277; influência, 131, 299, 310; ruína financeira, 132; sobre luta de classes, 192; sobre as mudanças produzidas pela tecnologia, 224; influência sobre Belinsky, 294-295, 300, 305; e propósito da arte, 296.
Salisbury, Robert Arthur Talbot Gascoyne-Cecil, III marquês de, 60, 83
Saltykov, Michael E., 284, 303, 305
Sand, George, 132, 282, 293, 299, 305, 310
Sartre, Jean-Paul, 177
Savigny, Friedrich Karl von, 241
Schapper, Karl, 167
Scheidemann, Philipp, 210
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: sobre *insight*, 27, 278; Heine sobre as realizações revolucionárias de, 102; teorias estéticas, 142, 281-82; romantismo, 249; e criatividade, 255-256; sobre homem e arbítrio, 329
Schiller, Johann Christoph Friedrich von: romantismo, 249; e liberdade na arte, 255; não-racionalismo, 261-62; sobre o artista como vingador da natureza insultada, 276, 295; Belinsky sobre, 285, 297; sobre Shakespeare, 301; a simpatia de Turgenev, 310; sobre a reação contra a opressão, 336; em traduções, 345; *The Robbers*, 260
Schlegel, August Wilhelm von, 249, 275, 291, 296
Schlegel, Friedrich von, 249, 275; *Lucinde*, 252
Scott, sir Walter, 276
Sêneca, 17
senso comum, 46-47, 55
seres humanos: necessidades, 18; compreensão, 44-45; desigualdade, 117, 120-121; e expressão individual, 253-254; e motivação, 257-259; anatomia, 326-327
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, III conde de, 249
Shakespeare, William, 21-22, 41, 261, 274, 295, 300, 302, 345
Shaw, George Bernard, 152, 308
Shelley, Percy Bysshe, 278
símbolos: e presunções humanas, 34-35; e pensamentos, 97
Sinclair, Upton, 316

Sindicato dos Trabalhadores Alemães, 148-149
sindicatos: na Inglaterra, 153, 217; e reforma econômica, 218
Sinyavsky, Andrei D. (ps. Abram Tertz), 308
Skinner, Burrhus Frederic: *Beyond Freedom and Dignity*, 328
Smith, Adam, 235
Snow, Charles P., 350
social-darwinismo, 173
socialismo de grêmio, 153-154, 157
socialismo: e desigualdade, 117, 131-132; desenvolvimento do, 120-125, 133-143, 148-164; o termo, 133, propagação do, 140
"Socialistas Verdadeiros", os, 192
Sociedade Fabiana, 152-153, 212, 217
sociedade, supostas leis da, 60-61, 70-71, 79-82; e planejamento, 123-127; visão romântica da, 254-57
Sócrates, 87
sofistas, 236, 239
Sorel, Georges, 23, 154, 200
Sovremennik (jornal), 303
Spence, Thomas, 136
Spencer, Herbert, 70
Spengler, Oswald, 22-23, 70
Spinoza, Benedictus de, 67, 99, 173
Stalin, Joseph V.: efeito na história, 27, 29-30; singularidade, 55; e o socialismo científico, 71; falta de discernimento político, 80; sobre a opressão pelo Estado, 110; dirige o Partido Comunista Russo, 163; não-nacionalismo, 227
Stankevich, Nikolai V., 282-283
Stendhal (i.e. Marie-Henri Beyle), 127, 260, 315
Strachey, John, 218
Struve, Friedrich Georg Wilhelm, 158
subjetivismo, 12, 48, 237-239, 259-262
Sue, Eugène, 276, 293

Tagore, Rabindranath: e emancipação nacional, 13, 346, 357-366; e linguagem, 347, 360-361; respeito pelas realizações britânicas, 361
Taine, Hippolyte, 22, 317
Talleyrand-Périgord, Charles Maurice de, 75
Tasso, Torquato, 274
Tchekov, Anton P., 293, 308
Tennyson, Alfred, I barão de, 107
terremoto de Lisboa (1755), 72
Tertz, Abram (ps.) *ver* Sinyavsky, Andrei D.
Tkachev, Peter, 141, 227
Tieck, Johann Ludwig, 249, 261; *William Lovell*, 252
Thompson, William, 137
Thoreau, David, 207
tirania, 110, 112
Tocqueville, Alexis de, 208
Tolain, Henri Louis, 167, 196
Tolstoi, conde Lev: e o processo histórico, 8; e a

diversidade humana, 10; profundidade e *insight*, 10, 41, 207; visão orgânica da vida, 58, 75, 77, 207; sobre ponto de vista limitado, 104; modéstia, 266; Anna Akhmatova critica, 290; lugar na literatura russa, 296; Turgenev e, 303-305; e Belinsky, 305, 309-311; engajamento artístico, 306-312, 316; Tagore e, 362; *Guerra e paz*, 9, 56
Tomanovska, Elizaveta L. (ps. Dmitrievna), 203
Torquemada, Juan de, 266
totalitarismo, 11, 29
Toynbee, Arnold Joseph, 26, 70, 73
Trabalhadores Industriais do Mundo (EUA), 159
trabalho: na teoria marxista, 186-187
tradução, 345-346
Trollope, Anthony, 315
Trotski, Leon, 161, 163, 227
Trusov, Anton D., 203
Tucídides, 48, 361
Turgenev, Ivan S., 281, 283, 284, 292, 296, 298-306, 309-311, 316; *Asya*, 315

utilitários, 264-7, 337
Utin, Nikolai I., 203
utopismo: a natureza irrealizável do, 18, 83; como anacronismo, 21-22, 24-25, 29-30, 64, 68; e ciência, 27, 81-82; definição, 60-61; e fanatismo, 112; Saint-Simon e, 126; Fourier e, 127-30; e os românticos, 279-280

valor, teoria do, 142, 144, 148, 218
valores morais: como meta humana, 240-243; romantismo e, 244-248, 252, 257-67; objetivos, 337; *ver também* moralidade
Vandervelde, Emile, 200, 214
Varlin, Louis-Eugène, 167
verdade: como passível de verificação, 237-239, 243, 254; e lei natural, 249; e a revolução romântica, 254; propagação da, 339
Viardot, Pauline, 301
Vico, Giambattista: sobre padrões históricos, 6-7, 73; cosmologia, 20; sobre costumes e instituições, 22; sobre a singularidade cultural, 39; sobre compreensão íntima ou interior, 257
Vigny, Alfred de, 261
Virgílio, 22
virtude, 244
Viviani, René, 215
Vollmar, Georg Heinrich, 200, 215
Voltaire, François Marie Arouet de, 71-72, 120, 252-253
Volynsky, Akim L., 291
voprosy: definição, 290 n

Wackenroder, Wilhelm Heinrich, 249
Washington, George, 56, 70

Webb, Sidney e Beatrice, 152
Weitling, 140, 192
Wells, H. G., 41, 82, 266
Whitman, Walt, 207
William de Occan, 99, 112
Winstanley, Gerrard, 119
Wolff, Christian, 98
Wolff, major Luigi, 167
Wordsworth, William, 77, 260, 278

Yeats, W. B., 346

Zasulich, Vera, 158, 210
Zenão, 118
Zimmerwald (Suíça), 160

O texto deste livro foi composto em Sabon, desenho tipográfico de Jan Tschichold de 1964 baseado nos estudos de Claude Garamond e Jacques Sabon no século XVI, em corpo 10.5/13.5. Para títulos e destaques, foi utilizada a tipografia Frutiger, desenhada por Adrian Frutiger em 1975.

A impressão se deu sobre papel Chamois Fine 80g/m² pelo Sistema Cameron da Divisão Gráfica da Distribuidora Record.